

Alfaisal

العددان ٤٨١ - ٤٨٢ صفر - ربيع الأول ١٤٣٨هـ نوفمبر - ديسمبر ٢٠١٦م

هل استيقظ العرب من أحلام النهضة؟

لحظة التنوير التي انطفأت

بوب ديلان موسيقي
أحرج نوبل وامتدح إسرائيل



السيد ياسين: نظام الإخوان
لا يختلف عن ولاية الفقيه

أوباما من «الجرأة»
إلى خيبة الأمل

الثقافة العربية
بلا إستراتيجية





alfaisalmag

@alfaisalmag

تابع حسابات «الفيصل» في فيسبوك وتويتر
وتصفح باقة من المقالات والموضوعات
الثقافية بأقلام أبرز الكتاب

ص.ب (٣) الرياض ١١٤١١ المملكة العربية السعودية - هاتف ٤٦٥٢٢٥٥ /٤٦٥٣٠٢٧ (١١ ٩٦٦+) فاكس ٤٦٤٧٨٥١ (١١ ٩٦٦+)
البريد الإلكتروني: editorial@alfaisalmag.com الموقع الإلكتروني: www.alfaisalmag.com

editorial@alfaisalmag.com  www.alfaisalmag.com  @alfaisalmag  alfaisalmag

ص.ب (٣) الرياض ١١٤١١ المملكة العربية السعودية - هاتف ٤٦٥٢٢٥٥ /٤٦٥٣٠٢٧ (١١ ٠٩٦٦) فاكس ٤٦٤٧٨٥١ (١١ ٠٩٦٦)



أسسها عام ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م

الأمير خالد الفيصل

يصدرها



رئيس مجلس الإدارة

الأمير تركي الفيصل

الناشر

دار  **الثقافية**

رئيس التحرير

ماجد الحجيلان

editorinchief@alfaisalmag.com

- الآراء المنشورة تعبّر عن وجهة نظر كتّابها، ولا تمثّل رأي مجلة الفيصل.
- تكفل المجلة حرية التعليق على موضوعاتها المنشورة شريطة الالتزام بالموضوعية.
- تحتفظ المجلة بحقوق ملكيتها للمواد المنشورة فيها، ويتطلب إعادة نشر أي مادة إلكترونيًا أو ورقيًا الحصول على موافقة المجلة مع الإشارة إلى المصدر.
- ترسل المواد إلى بريد المجلة الإلكتروني:

editorial@alfaisalmag.com

- للاطلاع على سياسة النشر يرجى زيارة الموقع الإلكتروني

www.alfaisalmag.com

ردمد

٠٤١١ - ٨٥٢٠

رقم الإيداع

مكتبة الملك فهد الوطنية ٢٤٥٠/ ٤١



العددان ٤٨١ - ٤٨٢

في هذا العدد

مقالات



أهل السنة والجماعة
وأهواء السياسة في حلقة نقاش


الأمير تركي الفيصل يترأس حلقة النقاش


جانب من النقاش

عقد مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية مطلع أكتوبر الماضي حلقة نقاش بعنوان: «مصطلح أهل السنة والجماعة وأهواء السياسة»، ترأسها رئيس مجلس إدارة المركز الأمير تركي الفيصل. وشارك في هذه الحلقة التي استمرت ساعات عدد من العلماء والمفكرين والمثقفين من داخل المملكة وخارجها، ومن هؤلاء: الشيخ الدكتور عبدالله ابن محمد المطلق عضو هيئة كبار العلماء والمستشار في الديوان الملكي، والدكتور أحمد عبادي الأمين العام للرابطة المحمدية للعلماء في المغرب، والدكتور رضوان السيد عضو المكتب السياسي في تيار المستقبل، والدكتور عبدالعزيز بن عثمان بن صقر رئيس مركز الخليج للأبحاث.

وأكد الأمير تركي الفيصل أهمية عقد مثل هذه الحلقات النقاشية التي تواكب التطورات والأحداث المستجدة، والحاجة الماسة إلى توحيد كلمة الأمة لمواجهة الظروف التي تمرّ بها، والابتعاد من كلّ ما يشتّت جهودها، ويفرّق صفوفها.

من ناحية أخرى، وفي إطار سعي مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية إلى توثيق أوجه التعاون مع مختلف المؤسسات البحثية والمنظمات الإسلامية، أعقب حلقة النقاش توقيع اتفاقية تعاون ثقافي وعلمي بين المركز والرابطة المحمدية للعلماء في المغرب، وقّع عليها الأمير تركي الفيصل رئيس مجلس إدارة المركز، والدكتور أحمد عبادي الأمين العام للرابطة المحمدية للعلماء.

إصدارات المركز في معرض بجامعة الملك سعود



دشن الأمير فيصل بن سعود بن عبدالمحسن مدير إدارة الشؤون الثقافية والعلاقات العامة في المركز، والدكتور عبدالرزاق الزهراني عميد كلية السياحة والآثار في جامعة الملك سعود، جناح المركز الذي أُقيم في جامعة الملك سعود خلال الشهر الماضي، وضمّ عددًا من إصدارات المركز وإصدارات دار الفيصل الثقافية، وعددًا من الدوريات الثقافية والعلمية المختلفة التي يصدرها المركز، بهدف تشجيع طلاب الجامعة على توسيع معارفهم، ونشر ثقافة القراءة بينهم.

دانية الخطيب:
الضغط الخليجي على واشنطن غير فعّال

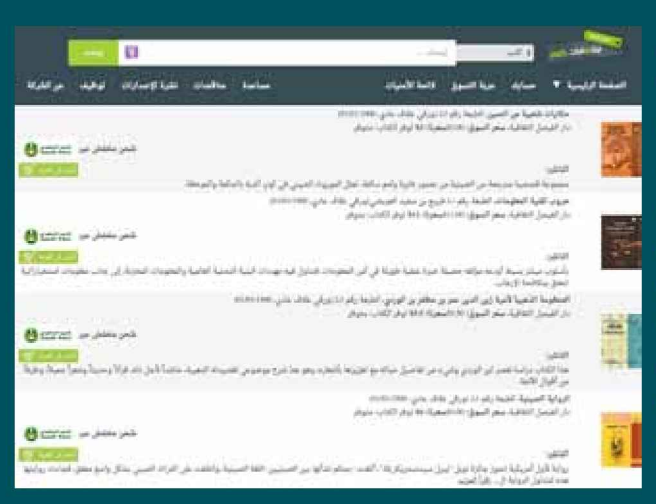
أكّدت الدكتورة دانية الخطيب، المتخصّصة في العلاقات العربية الأميركية، أن دول الخليج لم تنجح حتى الآن في تكوين لوبي فعّال في الولايات المتحدة الأميركية.

جاء ذلك في حلقة نقاش نظّمها المركز مطلع الشهر الماضي لمناقشة الدراسة التي أصدرها المركز حديثًا بعنوان: «كيف يمكن للعرب إنشاء جماعة ضغط-لوبي؟» ضمن سلسلة «دراسات» التي يصدرها المركز باللغتين العربية والإنجليزية.

وشارك في حلقة النقاش مسؤولون ودبلوماسيون خليجيون وعدد من أساتذة العلوم السياسية، وطالبت فيها الدكتورة دانية الخطيب بأن تأخذ إحدى الدول العربية زمام المبادرة، وأن تدعو الدول الأخرى إلى تولّي مهامّ معينة في إطار سياسة الضغط المطلوبة، مع ضرورة فصل جهود بناء اللوبي عن السياسات الخاصة بكلّ بلدٍ على حدةٍ. وأشارت إلى ضرورة إشراك القاعدة الشعبية للأميركيين العرب، وتعزيز الثقة بالنفس لديهم، وأن تستند جهود الضغط على الأبحاث العلمية، والأهداف الواقعية. وأكّدت الخطيب أهمية إنشاء مجموعة ضغط اليوم أكثر من أيّ وقت مضى بعد أن فقد النفط قيمته الإستراتيجية، وتغيّر المزاج العام في الولايات المتحدة الأميركية إلى الانعزالية، وعدم حاجة واشنطن إلى دول الخليج العربي لضبط سلوك إيران.

للاطلاع على دراسة «كيف يمكن للعرب إنشاء جماعة ضغط-لوبي؟» يمكن زيارة موقع مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية على الرابط: www.kfcris.net

إصدارات «الفيصل الثقافية» والمركز على موقع النيل والفرات www.neelwafurat.com



دشنت إدارة النشر والتسويق في مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية مؤخرًا، شراكة مع موقع «النيل والفرات» لنشر إصدارات المركز وإصدارات دار الفيصل الثقافية؛ لتكون متاحة للجميع على مستوى الوطن العربي والعالم. وأوضح الدكتور هباس الحربي مدير النشر والتسويق في المركز أن الإدارة ستعمل جاهدة على استخدام الوسائل كافة التي تسهم في وصول هذه الإصدارات إلى الباحثين والمهتمين في جميع مجالات اهتمامات الدار والمركز.

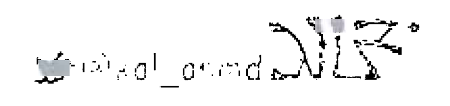
دراسات جديدة لإدارة البحوث



أصدرت إدارة البحوث في المركز حديثًا ستّ دراسات متنوّعة ضمن إصداراتها الثلاثة: دراسات، ومسارات، وقراءات، باللغتين العربية والإنجليزية، بواقع دراستين لكلّ إصدار.

صدر ضمن سلسلة «دراسات» عدد دراسات رقم (١٢) بعنوان: «كيف يمكن للعرب إنشاء جماعة ضغط-لوبي؟» للدكتورة دانية الخطيب. وعدد دراسات رقم (١٣) بعنوان: «أنشودة البحر الأحمر: مجتمعات وشبكات المسلمين الصينيين في الحجاز» للدكتورة هيوجو جيونغ. وصدر ضمن سلسلة «مسارات» عدد مسارات رقم (٢٥) بعنوان: «قوات سوريا الديمقراطية: توافق بين واشنطن وموسكو وعداء مع تركيا»، وعدد مسارات رقم (٢٦) عن الحزب الديمقراطي الكردستاني الإيراني. وصدر ضمن سلسلة «قراءات» عدد قراءات رقم (٤) بعنوان: «نقوش صفويَّة - صفائيَّة من قاع الأرنبيَّة أم جدير والعماريَّة في شمال المملكة العربية السعودية» للدكتور سليمان الذييب والدكتور مدّ الله الهيشان، وعدد قراءات رقم (٥) بعنوان: «استهلاك وإنتاج الطعام والشراب في المملكة النبطية» للدكتور زياد السلامين.

"النهضة" العربية



في محاضرة نظمها المركز عن الوضع السياسي والاقتصادي في الصين

باحثان: سقوط الاتحاد السوفييتي والربيع العربي شكّلا تحديًا للحزب الشيوعي الصيني

فواز السيحاني

الفيصل

قدم الدكتور ين يان الباحث في المكون السياسي والاقتصادي الصيني، موجزًا عن الأحوال العامة في جمهورية الصين الشعبية، مشيرًا إلى اتسامها بالاستقرار على الرغم مما عده قمعًا للكثير من المظاهرات الجماهيرية؛ «لأن نظام الحكم هناك يخضع لسياسة الحزب الواحد وهو الحزب الشيوعي، الذي يعقد كل خمس سنوات من خلال المؤتمر الوطني من أجل انتخاب رئيسًا جديدًا».



وتحدث الباحث ين يان في محاضرة نظمها في أكتوبر الماضي مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية بعنوان: «الوضع السياسي والاقتصادي في الصين خلال حكم شي جين بينغ» عن تاريخ تأسيس الحزب الشيوعي الصيني، موضحًا أن انطلاقته الأولى كانت في عام ١٩٢١م، باستخدام النضال المسلح حتى وصل إلى قمة السلطة عام ١٩٤٩م.

ين يان أشار، في المحاضرة، إلى الأعداد الغفيرة التي تنتمي إلى عضوية الحزب الشيوعي؛ إذ تبلغ في الوقت الحالي نحو ٦٠ مليونًا من الأعضاء. وقال: إن الحزب حاضر في مؤسسات الدولة المهمة والصلبة، ويتخذ من أفكار ماركس ولينين وتونغ، ونظريات شياو بينغ، المنهج الأساسي الذي يستنطق منه قراراته وتوجهاته.

وفيما يتعلق بمكانة رئيس الدولة والدور المنوط به والشروط التي يجب أن يخضع لها، أوضح المحاضر أن الرئيس ينبغي أن يكون بلغ من العمر خمسة وأربعين عامًا حتى يحق له الترشح والانتخاب، وأن المجلس الوطني لنواب الشعب هو من يقوم باختياره أو عزله وإقصائه، إذا حاد عن القوانين الدستورية، إضافة إلى أن مدة عمل الرئيس هناك، أو ما يسمى بالمدة الرئاسية، يجب ألّا تتجاوز خمس سنوات، ولا يجوز أن تستمر أكثر من مدّتين متتاليتين.

وعن صلاحيات الرئيس، فإنه يصدر القوانين بعد أن يوافق عليها المجلس الوطني لنواب الشعب ولجنته الدائمة لتصبح سارية المفعول. وذكر ين يان أن للمجلس الوطني الحق في تقرير أمور كثيرة، ومنها: تعيين وعزل رئيس مجلس الدولة، ونواب الرئيس وأعضاء مجلس الدولة، والوزراء ورؤساء اللجان، ورئيس جهاز المحاسبات والأمن العام لمجلس الدولة، ومنح أوسمة الدولة وألقاب الشرف، وإصدار العفو الخاص، وإعلان الأحكام العرفية، وإعلان حالة الحرب، وإصدار أوامر التعبئة.

وفيما يتعلق بالصلاحيات الخارجية فإن الرئيس، كما يقول الباحث، يحق له أن يعتمد من يقوم بتمثيل جمهورية الصين خارجيًّا، كذلك يحق له اعتماد القرارات والمعاهدات الخارجية شريطة أن يوافق عليها المجلس.

الرجل القوي الذي يحب بوتين

ولفت المحاضر إلى أن الرئيس الصيني الحالي يُوصَف في الإعلام الغربي بـ«الرجل القوي الذي يحب بوتين كثيرًا»، موضحًا أنه أسهم كثيرًا «في تعزيز استقرار المجتمع الصيني، والتقليل من انتفاضته المزعجة؛ إذ إنه وقبل توليه الرئاسة كان هناك نحو مئة وثمانين ألف مظاهرة كُبِح جماحها، وهذا يعكس السبب الأساسي الذي جعل منظومة السلطة في الصين تنفق على الدفاع الوطني الداخلي ميزانية تتجاوز ما تنفقه على منظومة الدفاع الخارجية والمؤسسات العسكرية المتعلقة بالحروب الخارجية». واستعرض ين يان مراحل التطور المتنوعة التي مرت بها جمهورية الصين التي كان من أهمها:

قبل تولي الرئيس الحالي كان هناك مئة وثمانون ألف مظاهرة كُبِح جماحها، وهذا يعكس السبب الأساسي الذي جعل منظومة السلطة في الصين تنفق على الدفاع الوطني الداخلي ميزانية تتجاوز ما تنفقه على منظومة الدفاع الخارجية والمؤسسات العسكرية المتعلقة بالحروب الخارجية

مرحلة العهد الجديد أو ما تسمى بـ«عبور النهر» وهي كناية عن انفتاح الصين نحو العالم من حولها، ومرحلة ما بعد الرجل الثوري «ماو».

من ناحية أخرى، وفي المحاضرة نفسها، عرض تشن وي المدير التنفيذي في واحدة من أهم الشركات الكبرى في العالم شركة «ميمورا»، أبرز المعضلات الاقتصادية التي ستعانيها الصين «إن لم تسعَ لتقديم بعض الإصلاحات والأفكار الجديدة التي تتناسب مع المنظومة العالمية الحالية».

وقال تشن وي: «الصين وإن بدا اقتصادها مستقرًّا وجيدًا في الوقت الحالي إلا أن هذه المعجزة من المستحيل أن تستمرّ إلى الأبد من دون أن يمسها أي تغيير أو هبوط»، موضحًا أنه بعد قراءة السياق الاقتصادي للعشرين سنة الماضية «نجد أن الاستهلاك الحكومي والخاص انخفض بسبب التراكم في الناتج المحلي، لهذا قد نرى في الأشهر المقبلة أن الحكومة الصينية ستحاول أن تقوم بتنشيط الاستهلاك الحكومي، خصوصًا بعد مجيء القيادة الجديدة».

وأكّد تشن وي أن الحكومة الحالية تحاول إعادة الجودة إلى اقتصادها؛ «لأنه لم يتقدم بالسرعة التي كان يتوقعها، لذلك فإنها تفكر حاليًا في نقل التركيز إلى جانب الواردات والاستثمارات العالمية لأن الطلب ضعيف نسبيًّا، وهذا لن يتحقق إلا إذا تخلت الحكومة عن المحاولة الدائمة في أن تجعل كل المشاريع مملوكةً لها كي يتحقق التوازن، إضافة إلى أن ذلك سيجعل السوق تنافسيًّا وليس احتكاريًّا، وكي يتحقق ذلك لا بد للحكومة الصينية أن تقوم بالكثير من الإصلاحات والتشريعات الجديدة».

وتطرق المحاضر إلى أن الصين في عام ٢٠١٢م تعرضت لحملة هائلة من المواطنين؛ بسبب قضايا الفساد وإخفائها الكثير من الحقائق المهمة، «وهذا يوضح التحدي الذي واجه الحاكم الحالي، ويواجه الحاكم المقبل، ويتمحور حول إعادة الثقة أو ما تسمى حاليًا بحملة «ضرب النور»، وهي حملة شعبية أقصت نحو ستمائة مسؤول من مسؤولياتهم الحزبية، ما جعل الرئيس يحاول التقليص من النظام البيروقراطي المركزي، وإعادة الثقة بين المجتمع والدولة». وأكد تشن وي أن الدروس التاريخية كسقوط الاتحاد السوفييتي قديمًا والربيع العربي حديثًا شكلت تهديدًا ملموسًا أمام صناع القرار وأمام الحزب؛ كي لا يقع في الموت القريب.

لماذا التنوير الآن؟

لعله لم توجد فيما مضى لحظةٌ تستدعي سؤال التنوير، فحصًا ومساءلة ومراجعة، بقدر هذه اللحظة الراهنة التي يتلظَّى العرب بحروبها الوحشية ونزاعاتها الحادة، لحظة عدمية لا ينتج منها سوى ظلام عميم له رائحة الدم ولونه، ظلام لا تعود معه الرؤية ممكنة ويستحيل معه أيضًا التقدم أو حتى التراجع عما يحدث اليوم.

هنا لا نبحث عن مناسبة لفتح مثل هذا الملف، ولكن سعيًا لتكثيف الحاجة في مثل هذه الأوقات الكالحة إلى الاستنارة، بما هي فعل لا يجلو الظلام الماثل بيننا وبين المستقبل فحسب، إنما أيضًا ممارسة تعيد إلى الواجهة تلك المشاريع الكبرى التي أنتجها مفكرون وفلاسفة عرب طوال مئة عام، لطرح الأسئلة عليها تارةً، وبحثًا عن أجوبة في صفحاتها تارة أخرى.

لقد سعى مفكرون إلى إيجاد صيغ نهضوية تتعاطى مع الراسخِ الموروث وتتقدم بالثقافة العربية إلى المستقبل، كانت العودة إلى التراث شرطًا شارطًا لديهم، ورأوا أنه بدون قراءة جديدة للتاريخ العربي لن نستطيع معالجة أزمات العقل العربي في حاضره ولا تهيئته للحاق بالمستقبل، فيما تداول باحثون آخرون القيم الغربية المنطلقة من ثورات أوربا الثقافية والصناعية، ورأوا فيها العلاج المجرب، وما بين المناهج والمدارس الفكرية من يسار ويمين، ومن الماركسية إلى الليبرالية تقلب الفكر العربي محاولًا إيجاد دواء لعلل التقهقر والتبعية.

وكان من المنتظر أن تكون حصيلة كل هذه الأعمال الفكرية العميقة ثورةً ثقافية كبرى، تنهي حالة الركود والتخلف عن أمم الغرب والشرق، فجاءت ثورات الأقطار العربية لتعيد رسم الاستبداد وترسخ طبائعه وتصعد بأصوليات متوحشة وتعزز التناحر المذهبي والأيديولوجي.. لقد تفوّق الواقع العربي اليوم على أسوأ كوابيس المفكرين العرب.

ترى هل كانت مشاريع النهضة العربية فاشلة، وما تحصده المجتمعات العربية اليوم نتيجة لقصور هذه المشاريع عن الفهم وتهافتها؟ أم أن المفكرين كانوا يحذرون مما آل إليه الحال ولم يكن أحد يستمع إليهم؟ في معنى آخر: هل كان هناك -حقًّا- مشروعٌ نهضوي واضح المعالم وذو اتجاه واحد إلى المستقبل؟

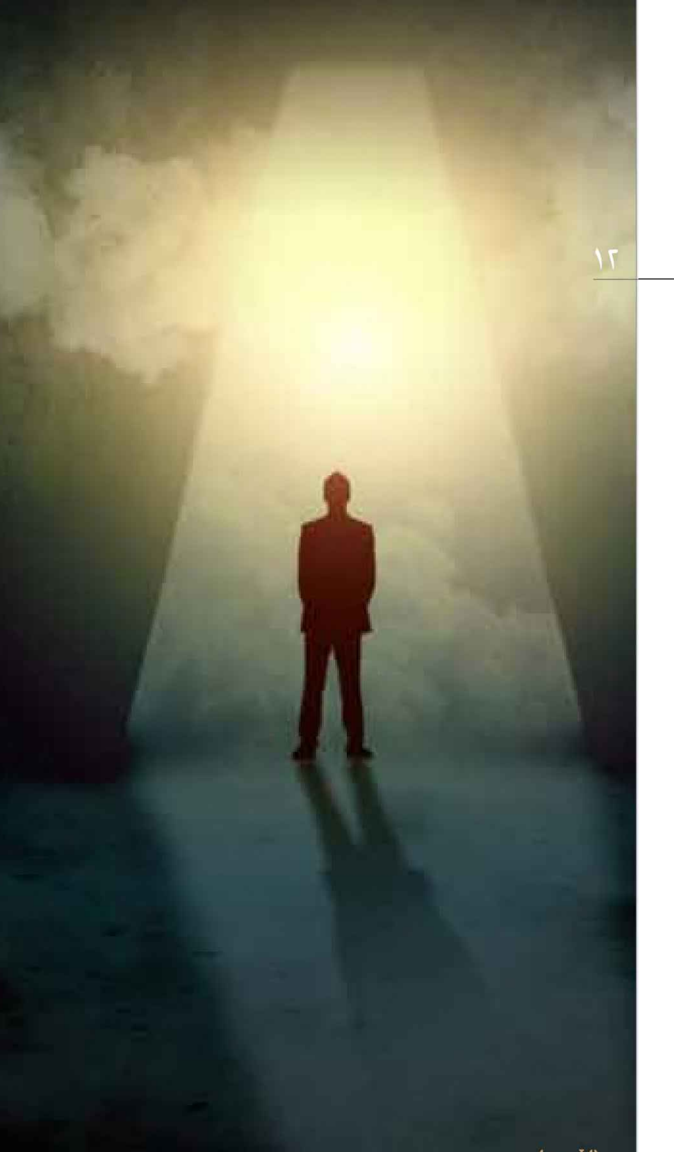

العرب
وأزمة
التنوير

إشكالية التنوير في العالم العربي



مراد وهبة

مؤسس الجمعية الدولية لابن رشد والتنوير



إن لفظ إشكالية يعني أن ثمة قضية يقال عنها: إنها صادقة، ومع ذلك فإنها تبدو كاذبة. وإذا كان الصدق والكذب متناقضين، فمعنى ذلك أن الإشكالية تنطوي على تناقض.

والسؤال إذن: أين يكمن التناقض في التنوير؟

كان للفيلسوف الألماني العظيم كانْت الذي يقف عند قمة التنوير في القرن الثامن عشر مقال عنوانه «جواب عن سؤال: ما التنوير؟» (١٧٨٤م)، ويمكن إيجازه في شعاره القائل: «كن جريئًا في إعمال عقلك». وقد كان يقصد به أن لا سلطان على العقل إلا العقل نفسه. وترتب على ذلك القول بأن قياس مدى التنوير مردود إلى مدى سلطان العقل.

وتأسيسًا على ذلك يمكن إثارة السؤال الآتي: أين تكمن أزمة العقل فى إشكالية التنوير؟

في نوفمبر من عام ١٩٧٨م انعقد في الجزائر «مهرجان ابن رشد» بتنظيم من الجامعة العربية والحكومة الجزائرية، وإذا بأبحاث المهرجان، في معظمها، تُضعف من شأن العقل عند ابن رشد. مثال ذلك بحث الدكتور عبدالكريم خليفة رئيس مجمع اللغة العربية الأردني إذ يقول: إنه يجب إخراج الصراع الفلسفي بين الغزالي وابن رشد من مجال البحث الفلسفي الرصين؛ لأنه ينطوي على نبرة انفعالية، في حين أنه كان الصراع التاريخي الذي حدد مسار العالم العربي في اتجاه الأصولية الدينية التي تبطل إعمال العقل في النص الديني، وبالتالي في النصوص الأخرى أيًّا كانت.

أما زكي نجيب محمود فيطمس معالم التأويل عند ابن رشد؛ إذ يرى أن ابن رشد لا يلجأ إلى التأويل إلا للضرورة، حتى هذه الضرورة إن وجدت إنما تدلل على أن ظاهر الشريعة يؤيد ما نذهب إليه من تأويل، وبذلك يقضي زكي نجيب محمود على التفرقة التي يجريها ابن رشد بين المعنى الظاهر والمعنى الباطن للنص الديني. أما ألبير نادر فيذهب إلى أبعد مما ذهب إليه زكي نجيب محمود؛ إذ يرى أن من يقر بسلطان العقل فإنه سرعان ما ينزلق إلى التشكيك في الوحي.

تنويريون عرب يجتمعون في باريس

في مارس من عام ١٩٨٠م اجتمع في باريس أربعون عضوًا من مشاهير مفكري العرب لتأسيس «حركة تنوير عربية». وكانت فكرة التأسيس هذه قد راودت أسرة تحرير مجلة «الطليعة» القاهرية في عام ١٩٧٩م. والمفارقة هنا أن ذلك الاجتماع التأسيسي كان هو الأول والأخير، أي أنه قد أصيب بالفشل.

والسؤال إذن: لماذا فشل؟

وأجيب بسؤال: لماذا انعقد ذلك الاجتماع في باريس ولم ينعقد في أي بلد عربي، وبخاصة أنه يدعو إلى حركة تنوير عربية؟

بنبرة تشاؤمية يمكن القول: إن أسرة تحرير مجلة الطليعة لم تعثر على بلد عربي يقبل استضافة مؤتمر عن التنوير. وبنبرة تفاؤلية يمكن القول: إن اختيار باريس كان مردودًا إلى أنها عاصمة النور، حيث بزغت فيها حركة تنويرية في القرن الثامن عشر من فلاسفة التنوير، من أمثال ديدرو ودالامبير وروسو وفولتير ومونتسكيو. أما أنا فمنحاز إلى النبرة التشاؤمية؛ لأن التساؤل يظل قائمًا: لماذا لم تقبل الدول العربية استضافة مؤتمر التنوير؟ للجواب عن هذا التساؤل أستعين بحوار دار بين اليسار المصري

عام ١٩٨٠م اجتمع في باريس أربعون عضوًا من مشاهير مفكري العرب لتأسيس «حركة تنوير عربية». وكانت فكرة التأسيس هذه قد راودت أسرة تحرير مجلة «الطليعة» في عام ١٩٧٩م. والمفارقة هنا أن ذلك الاجتماع التأسيسي كان هو الأول والأخير

وتوفيق الحكيم في يناير ١٩٧٥م. وفي ذلك الحوار كان رأيي أن أوربا قد مرت بحركتين للتنوير: «تحرير العقل»، و«التزام العقل بتغيير الوضع القائم».

أما الدول العربية ومن بينها مصر فلم تمر بهاتين الحركتين. وقد وافق توفيق الحكيم على هذا الرأي، ثم استطرد قائلًا: لقد ارتددنا إلى الوراء من بعد العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين؛ بسبب الرجعية الدينية الخرافية التي لا تتفق مع جوهر الدين، ولكنها تتستر باسم الدين لتلغي دائمًا دور العقل. انظروا كمثال لمهرجان الملابس في الجامعة. إنهم يقولون: هذا زي إسلامي، وذاك زي غير إسلامي. وهنا تذكر توفيق الحكيم المقالات التي كان يكتبها في عام ١٩٣٩م بمناسبة صراعه مع السلطة الدينية. ومن هنا دعا إلى ضرورة نشر العلمانية في التفكير وفي المنهج العلمي.

إلا أن هذا الصراع الذي تحدث عنه توفيق الحكيم كان سابقًا على زمانه؛ ففي عام ١٨٣٤م أصدر رفاعة رافع الطهطاوي كتابًا عنوانه «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» جاء فيه أنه ترجم اثنتي عشرة شذرة لمفكري التنوير الفرنسي، ومع ذلك وضع شرطًا لقراءة هذه الشذرات، وهو التمكن من القرآن والسُّنة؛ لأنها محشوة بكثير من البدع، وبها حشوات ضلالية مخالفة لسائر الكتب السماوية، يقيمون على ذلك أدلة يعسر على الإنسان ردها. واللافت للانتباه ههنا أن مخطوط كتاب «تخليص الإبريز» كان به فقرات حذفها رفاعة قبل نشر كتابه. ومن هذه الفقرات المحذوفة فقرة تتحدث عن إثبات علماء الإفرنج لدوران الأرض حول الشمس.

والشيخ علي عبدالرازق في كتابه المعنون «الإسلام وأصول الحكم» أنكر الخلافة الإسلامية بدعوى أنها ليست من الخطط الدينية ولا القضاء، ولا غيرها من وظائف



الحكم ومراكز الدولة، إنما كلها خطط سياسية صرفة لا شأن للدين بها، إنما تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل. وكانت النتيجة محاكمته أمام هيئة كبار العلماء بدعوى أن كتابه يحوي أمورًا مخالفة للقرآن الكريم والسُّنة النبوية وإجماع الأمة، ومن ثم صدر الحكم بإجماع الآراء بإخراج الشيخ علي عبدالرازق من زمرة العلماء، وطرده من كل وظيفة لعدم أهليته للقيام بأي وظيفة دينية أو غير دينية.

واللافت للانتباه ههنا أن كتاب الشيخ علي عبدالرازق قد صدر بعد عام من إلغاء الخلافة الإسلامية في تركيا في ٣ مارس ١٩٢٤م. ومن هنا يمكن القول بأن قرار هيئة كبار العلماء بطرد الشيخ علي عبدالرازق يتضمن ضمنيًّا انحياز هؤلاء إلى الخلافة الإسلامية. وكل ما هو حادث من إرهاب تثيره حركات إسلامية أصولية مثل حركة الإخوان المسلمين وحركة داعش وحركة النصرة وغيرها، إنما هو من أجل إعادة الخلافة الإسلامية، ليس فقط في الدول الإسلامية، إنما أيضًا في جميع الدول الموجودة على كوكب الأرض.

وإذا كانت الأصولية تعني إبطال إعمال العقل في النص الديني، فالأصولية ضد التنوير الذي هو إعمال العقل، ليس فقط في مجال الدين، إنما أيضًا في جميع مجالات الحياة الإنسانية.

الخروج من الأزمة

والسؤال بعد ذلك: هل في الإمكان تأسيس تيار تنويري للخروج من أزمة التنوير؟

جوابي بالإيجاب، بشرط أن يستند هذا التيار التنويري إلى تأسيس رشدية عربية لمواجهة الأصوليات العربية، على أن تكون مكونات هذه الرشدية على النحو الآتي:

إن للنص الديني معنيين أحدهما ظاهر والآخر باطن.

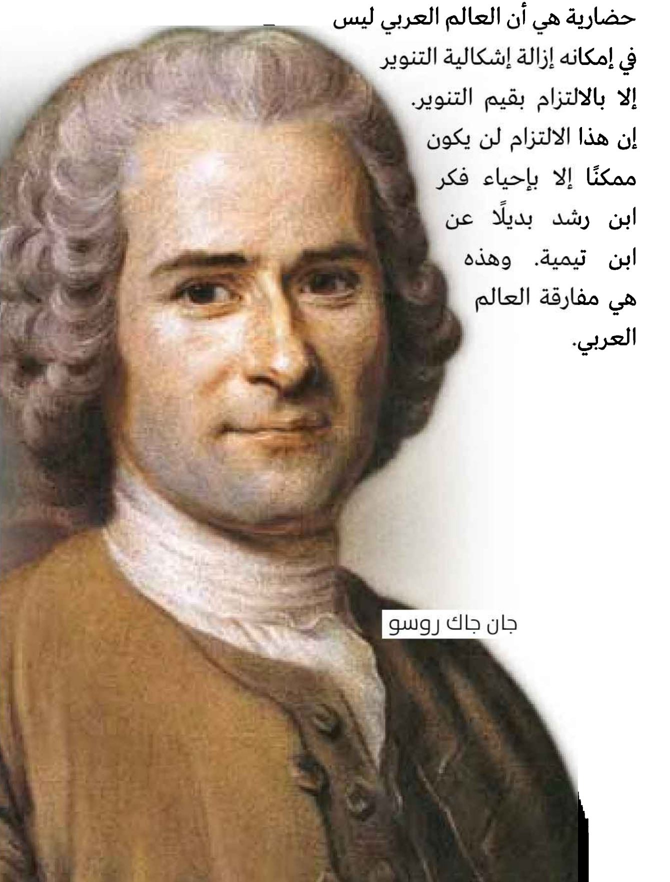
مشروعية إعمال العقل في النص الديني للكشف عن المعنى الباطن، وهو ما يسمى بالتأويل، وتعريفه عند ابن رشد أنه: «إخراج اللفظ من دلالته الحقيقية - أي الحسية - إلى حقيقته المجازية».

عدم تكفير المؤول بدعوى خروجه عن الإجماع. وفي هذا المعنى قال ابن رشد: «لا يقطع بكُفر مَنْ خرج على الإجماع» في كتابه المعنون «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال».

الدخول في علاقة عضوية بين الرشدية العربية والرشدية اللاتينية حتى يزول التوتر الحاد بين العالم الإسلامي والعالم الغربي، ومن ثم تتوارى عبارة «تصادم الحضارات» التي روَّج لها صموئيل هنتنغتون في كتابه المعنون هكذا في عام ١٩٩٧م؛ إذ التفت إلى ظاهرة جديدة بزغت في السبعينيات من القرن الماضي، وهي الأصوليات الدينية التي أحدثت تغييرًا في موازين القوى في البلدان الإسلامية من انحياز إلى الحكومات الغربية إلى معاداتها بعد ذلك. ومن هنا أثار هنتنغتون السؤال الآتي:

هل المؤسسات الكوكبية وتوزيع القوى، وسياسات واقتصاديات الدول في القرن الحادي والعشرين هي التي ستشيع القيم الغربية، أم أن الأصولية الإسلامية هي التي ستشيع قيمها المستندة إلى إبطال إعمال العقل على نحو ما ارتأى الفقيه ابن تيمية من القرن الثالث عشر؟

الرأي عندي أن التنوير، أو بالأدق إعمال العقل بجسارة، هو محور التغيير المقبل. ويترتب على ذلك نتيجة حضارية هي أن العالم العربي ليس في إمكانه إزالة إشكالية التنوير إلا بالالتزام بقيم التنوير. إن هذا الالتزام لن يكون ممكنًا إلا بإحياء فكر ابن رشد بديلًا عن ابن تيمية. وهذه هي مفارقة العالم العربي.



جان جاك روسو

العالم العربي ليس في إمكانه إزالة إشكالية التنوير إلا بالالتزام بقيم التنوير. إلا أن هذا الالتزام لن يكون ممكنًا إلا بإحياء فكر ابن رشد بديلا عن ابن تيمية. وهذه هي مفارقة العالم العربي



إصدارات إدارة البحوث

ص.ب (٥١٠٤٩) الرياض ١١٥٤٣ المملكة العربية السعودية
هاتف ٤٦٥٢٢٥٥ (١١ ٩٦٦+) فاكس ٤٥٧٧٦١١ (١١ ٩٦٦+)

البريد الإلكتروني research@kfcris.com
الموقع الإلكتروني www. research.kfcris.org



التنوير العربي

كمنقذ من الطائفية والمذهبية



هاشم صالح

كاتب سوري

بداية أود طرح هذا السؤال: لماذا يرفض الغربيون العودة إلى الأصولية المسيحية؟ لأنهم يعرفون معنى التدين الأصولي القديم وكل العصبيات الطائفية والمذهبية التي يحملها معه أو تحت طياته. وهذا شيء يريدون تحاشيه بأي شكل كان؛ فقد عانوا حروب المذاهب المسيحية ما عانوا إلى درجة أن مجرد ذكراها يبث الرعب والاشمئزاز في النفوس. يكفي أن نعلم أن حرب الثلاثين عامًا (١٦١٨-١٦٤٨م) دمرت نصف ألمانيا تقريبًا، واجتاحت معظم أنحاء أوربا الأخرى. وهم لا يريدون العودة إلى هذه الحروب الطائفية التي مزقتهم تمزيقًا. وقُل الأمر ذاته عن الحرب الأهلية الرهيبة التي جرت بين الكاثوليكيين والبروتستانتيين في فرنسا. أصلًا التنوير جاء كرد فعل على هذه الحروب المذهبية التي حطمت أوربا. الكاثوليكيون والبروتستانتيون كانوا أيضًا يكفّر بعضهم بعضًا مثلما تفعل المذاهب والطوائف عندنا حاليًا. كل طرف كان يدعي أنه يمثل العقيدة المسيحية القويمة المستقيمة التي لا تشوبها شائبة، وأن الطرف الآخر منحرف عنها ومهرطق وزنديق، ومن ثم فهو كافر يحل دمه.

وهذا يعني أن عقيدة الفرقة الناجية موجودة أيضًا في المسيحية. جماعة البابا والفاتيكان يعتقدون اعتقادًا جازمًا أنهم هم الذين يمثلون المسيحية الحقة وليس البروتستانتيون أو الأرثوذكس الروسيون أو غير الروسيين من يونانيين وصرب ومسيحية شرقية عربية. وعلى هذا الأساس كان الكهنة والقساوسة يهيجون المتدينين البسطاء بعضهم على بعض لارتكاب المجازر والذبح على الهوية. عندئذ قرر فلاسفة التنوير فتح ملف العقيدة اللاهوتية المسيحية. واتخذوا قرارًا بتفكيكها والانتقام منها حتى العظم! ماذا فعل بيير بايل وسبينوزا وفولتير ومونتسكيو وروسو وديدرو والموسوعيون... إلخ؟ هذا ناهيك عن كانط وهيغل وفويرباخ ونيتشه... إلخ. هنا بالضبط يكمن جوهر مشروع التنوير الكبير الذي يريد بعض المثقفين العرب القفز عليه بحجة أنهم تجاوزوه ووصلوا إلى مرحلة ما بعد الحداثة! برافو!

سؤال فلسفي مطروح على واقعنا العربي الإسلامي

السؤال المطروح الآن هو: ما معنى اللحظة التاريخية التي نعيشها حاليًا؟ في أي لحظة من التاريخ نتموضع نحن كعرب وكمسلمين؟ هل حقًّا تجاوزنا مرحلة الحداثة إلى ما بعد الحداثة، والتنوير إلى ما بعد التنوير، كما فعلت مجتمعات أوربا المتقدمة؟ أم أننا لا نزال متخلفين عقليًّا ومتأخرين فكريًّا؟ لماذا لم تعد تحصل أي مجزرة طائفية أو مذهبية في فرنسا أو ألمانيا أو سويسرا في حين أنها كانت شائعة طيلة القرون الوسطى بل حتى القرن الثامن عشر؟ ينبغي أن نعترف بأننا: لا نزال نتخبط في متاهات العصور الوسطى الطائفية التكفيرية. نحن نتخبط في خضم الحروب المذهبية التي حذَّر منها بالأمس القريب الأمير الشاعر المثقف خالد الفيصل. أطرح عليكم هذا السؤال: هل تجاوز المجتمع الباكستاني مرحلة المجازر الطائفية؟ ماذا حصل فيه مؤخرًا من مجازر طائفية بل يحصل بشكل دوري من وقت لآخر؟ وقل الأمر ذاته عن المجتمع الأفغاني. ماذا يحصل في نيجيريا أو العراق أو سوريا... إلخ؟ وقس على ذلك بقية المجتمعات الإسلامية والعربية من دون استثناء.

إن مناهضي التنوير يتحدثون عن الأمور بكل خفة -أو استخفاف- وكأن المجتمع السوري أو المصري أو السعودي يقف على نفس مستوى الاستنارة العقلية عند المجتمع الهولندي أو الفرنسي، أو الأوربي عمومًا. وأقصد بالاستنارة العقلية هنا انحسار العصبيات الطائفية والمذهبية بفضل هضم جماهير الشعب (وليس فقط المثقفين) للفلسفة العقلانية الحديثة وتجاوز المرحلة القروسطية للدين أو التدين. أحيانًا يخيل إليَّ وكأنهم يقولون: لا توجد طائفية عندنا ولا مذهبية ولا حروب أهلية مضمرة أو صريحة. كل شيء على ما يرام عندنا والحمد لله. نحن لا نشكو من أي شيء. من قال لكم بأن عندنا مشكلة؟ نحن تجاوزنا مرحلة الحداثة والتنوير بسنوات ضوئية ووصلنا إلى مرحلة ما بعد الحداثة وما بعد التنوير القديم التافه! لماذا يريد هذا الشخص أن يعيدنا مئتي سنة إلى الوراء؟ وأنا أقول: إني أريد إعادتكم أربعمئة سنة إلى الوراء وليس فقط مئتين! ليتكم توصلتم إلى مستوى الوعي الأوربي في القرن السادس عشر! ليت شمس النهضة الإيطالية العظيمة أطلَّت عليكم ولو لحظة واحدة فأضاءت عتماتِكم ودياجيرَكم المتراكمة بعضها فوق بعض منذ إغلاق باب الاجتهاد والدخول في عصر الانحطاط قبل ألف سنة. ومن ثم كفانا مكابرة أيها الأصدقاء. ورحم الله امرءًا عرف قدر نفسه.

في أي لحظة من التاريخ نتموضع نحن كعرب وكمسلمين؟ هل حقًّا أننا تجاوزنا مرحلة الحداثة إلى ما بعد الحداثة، والتنوير إلى ما بعد التنوير، كما فعلت مجتمعات أوربا المتقدمة؟ أم أننا لا نزال متخلفين عقليًّا ومتأخرين فكريًّا؟

الفرق بين المعاصرة الزمنية والمعاصرة الفكرية أو الإبيستمولوجية

إذا لم نأخذ في الحسبان الفجوةَ التاريخية الكبيرة التي تفصل الفكر الأوربي عن الفكر العربي، أو تؤخر المجتمعات العربية عن تقدم المجتمعات الغربية، فإننا لن نفهم شيئًا من شيء ولن نستطيع طرح أي مشكلة بشكل صحيح، ناهيك عن حلها وعلاجها. وهنا تطرح علينا مشكلة التحقيب الزمني والإبيستمولوجي للفكر الأوربي من جهة، والفكر العربي الإسلامي من جهة أخرى. ينبغي لنا أن نعلم أن الفكر الأوربي مر بمختلف المراحل حتى الآن وبشكل طبيعي تدريجي؛ مرحلة العصور الوسطى المسيحية، فمرحلة الحداثة، فمرحلة ما بعد الحداثة. وهنا ينبغي لنا أن نتفق على أمور؛ فمرحلة ما بعد الحداثة لا تعني إلغاء منجزات الحداثة، إنما تعني تصحيحًا للانحرافات التي طرأت على الحداثة.

أما منجزات الحداثة كالتنوير الديني وتجاوز الطائفية بوساطة العقل العلمي والدولة المدنية، فلا أحد يريد التراجع عنها. لا ريب في أنهم أصبحوا يدعون إلى علمانية إيجابية منفتحة على البعد الروحاني للإنسان ولكن من دون العودة إلى النظام الأصولي الطائفي القديم، أو التراجع عن الفكرة الأساسية للعلمانية والدولة المدنية. لا أحد يريد التراجع عن دولة الحق والقانون الذي ينطبق على الجميع. ولا أحد يريد التراجع عن



الحرية الدينية المطلقة: أي حرية أن تتدين أو لا تتدين على الإطلاق، بمعنى آخر فإن آية: ﴿لا إكراه في الدين﴾ مطبقة في أوربا وليس في العالم الإسلامي. ولذلك قال الإمام محمد عبده عبارته الشهيرة: في أوربا يوجد إسلام بدون مسلمين، وعندنا يوجد مسلمون بلا إسلام. بمعنى أن مكارم الأخلاق والدقة في المواعيد والإخلاص في العمل كلها أشياء موجودة في أوربا ولكن ليست عندنا.

أكاد أسمعهم يقولون: «يا أخي، هذا الشخص يريد إعادتنا إلى عصر التنوير الأوربي. إنه يريد إعادتنا مئتي سنة إلى الوراء. ما هذا الهراء؟! نحن تجاوزنا كل ذلك. نحن في القرن العشرين، بل الحادي والعشرين. متى سيفهم هذا الشخص أننا لم نعد في القرن الثامن عشر؟!». كردٍّ على هذه المغالطة السهلة والمكابرة المضحكة[1] سوف أقول ما يلي: إني لا أريد إعادتكم إلى القرن الثامن عشر فقط، إنما إلى القرن السادس عشر أيضًا! هل تعتقدون أنكم تجاوزتم الأسئلة التي طرحتها النهضة الإيطالية العظيمة على الدين؟ بل أريد إعادتكم إلى القرن الثالث عشر وبدايات النهضة الأوربية الأولى؛ حيث انهمكوا في ترجمة علمائنا وفلاسفتنا وبنوا على ذلك نهضتهم الكبرى.

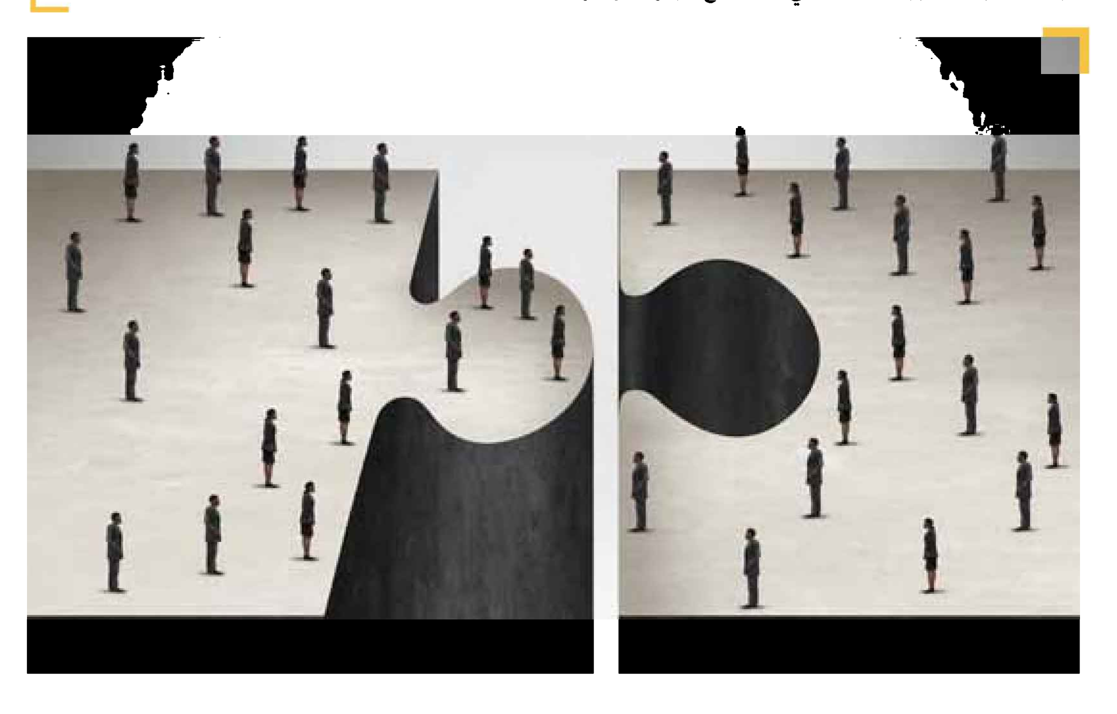
بل أريد إعادتكم إلى ما قبل ذلك بكثير: إلى القرن الثامن والتاسع والعاشر للميلاد؛ أي إلى العصر الذهبي العربي الإسلامي بالذات. هل تعتقدون أننا تجاوزنا التساؤلات التي طرحها ابن المقفع والتوحيدي والرازي والفارابي وابن سينا وابن رشد والمعري وسواهم على الدين؟ بل حتى الأسئلة التي طرحتها فرقة المعتزلة المتنورة العظيمة التي لا نستطيع طرحها الآن. أيها السادة، العالم الإسلامي ليس متخلفًا عن ركب الحضارة علميًّا وتكنولوجيًّا وفلسفيًّا فقط. إنما هو متخلف دينيًّا ولاهوتيًّا أيضًا بالدرجة الأولى. ما يقال عن الدين في العالم العربي والإسلامي حاليًا شيء مضحك ومخجل. إنه يفضحنا أمام البشرية كلها. إنه يعرينا على حقيقتنا. هل تعتقدون أننا سنخرج من هذا المغطس الكبير الذي وقعنا فيه عن طريق مثل هذا الخطاب القروسطي التكفيري الذي يبثه شيوخ الفضائيات على مدار الساعة، ويملأ العالم الإسلامي من أقصاه إلى أقصاه؟

لقد أصبحنا مهزلة العالم كله، بل أصبحنا بعبعًا يرعب العالم، بعد أن كنا ذروة الحضارة إبان العصر الذهبي. ومن ثم فالمسألة ليست مضحكة على الإطلاق.

الصراع الجدلي الخلّاق بين مثقفي الحداثة ومثقفي القدامة

قلتها مرارًا وتكرارًا في كتبي المتلاحقة: هناك فرق بين التنوير الوسطي المؤمن والتنوير المتطرف الملحد؛ الأول يمثله (فولتير، وجان جاك روسو، ومونتسكيو، وكانط) وسواهم من عمالقة الفكر، والثاني يمثله (ديدرو، والبارون دولباك،

لم يعد هناك توتر ذهني أو صراع فكري في الساحة الإسلامية؛ لأن أحد طرفي المعادلة، أي العقل الفلسفي، هُمش وقُضي عليه، بل اتهم بالتكفير والزندقة



ونيتشه) وآخرون عديدون. وقد اخترت معسكري منذ البداية بكل وضوح؛ فأنا مع التنوير المؤمن بالله والعناية الإلهية والقيم الأخلاقية العليا لتراثنا العربي الإسلامي العريق، وقلت أيضًا بأن تنويرنا لن يكون نسخة طبق الأصل عن التنوير الأوربي، ولا معاكسًا له على طول الخط؛ فهناك إيجابيات عديدة في التنوير الأوربي، وخصوصًا في بداياته عندما كان لا يزال بريئًا ولم ينحرف بعد. ولا بأس من استلهامها والاستضاءة بها. وعلى أي حال فإن صراع الأضداد الذي جرى في أوربا بين الفلاسفة ورجال الدين المسيحيين سوف يحصل ما يشبهه في الساحة العربية، بل قد بدأ يحدث من الآن، وبخاصة بعد أن وصل الإخوان إلى سُدَّة السلطة في بعض البلدان العربية قبل أن يزاحوا عنها لحسن الحظ من متنوري مصر وتونس.

فمن الواضح أن الفهم الإخواني للإسلام يتعارض مع الفهم العقلاني المستنير. والصراع محتوم بين الطرفين. ولن نستطيع تحاشي ذلك مهما فعلنا؛ فإما إسلام الأنوار وإما إسلام الإخوان. انظر إلى ما حصل في مصر إبان حكم مرسي من صراعات حادة حول «الأخونة»: أي أخونة الإدارة الحكومية والتلفزيون والإعلام والثقافة وكل شيء. ولكن الصراع ليس كله سلبيًّا كما ذكرت سابقًا. على العكس تمامًا. كان هيغل يقول ما معناه: «لا شيءَ عظيمًا في التاريخ يتحقق بدون صراعات البشر وأهوائهم الهائجة». ومن ثم فما نشهده حاليًا من اضطرابات في العالم العربي قد يكون ظاهرة صحية وليست مرضية؛ فالمجتمعات الراكدة الهامدة هي وحدها التي لا تعرف معنى الصراع، ومن ثم تجهل معنى الابتكار والإبداع والانتقال من حال إلى حال.

وعلى مدار التاريخ كان هناك صراع جدلي خصب بين العقل الديني والعقل الفلسفي. وحضارتنا العربية الإسلامية لم تبلغ أوجها إلا عندما كان هذا الصراع متألقًا إبان العصر الذهبي المجيد. ولكن عندما توقف هذا الصراع وماتت الفلسفة أُغلق باب الاجتهاد ودخلنا في عصر الانحطاط الطويل والفكر الأُحادي الممل والتكرار والاجترار... لم يعد هناك توتر ذهني أو صراع فكري في الساحة الإسلامية؛ لأن أحد طرفي المعادلة، أي العقل الفلسفي، هُمش وقُضي عليه، بل تم تكفيره وزندقته. وبموت العقل الفلسفي حصل جمود للعقل الديني فأصبح فقيرًا جدًّا من الناحية الفكرية؛ لأن الفلسفة لم تعد موجودة لكي تغذيه وتستفزه وتدفعه إلى المزيد من النضج والانفتاح. للتدليل على ذلك يكفي أن نقارن بين العقل الديني عندنا والعقل الديني في الغرب. بصراحة لا وجه للمقارنة؛ فرجال الدين في أوربا يطلعون على كتب الفلسفة ويستفيدون منها في تعميق الإيمان وفهم الدين، أما عندنا فيكتفون بقراءة الكتب التقليدية التي أكل عليها الدهر وشرب. نضرب على ذلك مثلًا: عالم اللاهوت السويسري الألماني هانز كونغ[٢]. إنه مطلع على أحدث النظريات الفلسفية والإبيستمولوجية، ولهذا السبب فإن دراساته عن الدين تبدو قوية ومقنعة، على عكس دراسات التقليديين المملة من كثرة التكرار والاجترار. وهذا يعني أن الاحتكاك بين الدين والفلسفة مفيد لكلا الطرفين. ومن ثم فلا بد من إعادة الاعتبار إلى الفلسفة والعقل الفلسفي إذا ما أردنا النهوض واستعادة العصر الذهبي مرة أخرى.

وختامًا فإن تخبطات الربيع العربي شيء إجباري لا مندوحة عنه؛ لأنه «لا بد دون الشهد من إبر النحل»؛ كما يقول شاعرنا الكبير المتنبي الذي اكتشف معنى الجدل وقانون التقدم قبل هيغل! وهذا يعني أن المرور بالمرحلة الإخوانية الأصولية على الرغم من صعوبتها وخشونتها شيء لا بد منه لكي نتحرر منها على طريقة: «وداوني بالتي كانت هي الداء»؛ كما يقول الشاعر الكبير أبو نواس. لهذا السبب أقول بأننا نعيش لحظة تقدمية من التاريخ العربي حتى لو كانت تبدو في ظاهرها تراجعيةً، بل فجائعية.

الهوامش:

(١) للرد عليهم كان يكفي أن أستشهد بذلك المهرجان الكبير الذي أقامته المكتبة الوطنية الفرنسية للاحتفال بالتنوير وفلاسفته تحت إشراف المفكر المعروف تزفيتان تودوروف عام ٢٠٠٦م. وقد نظموه تحت الشعار الكبير التالي: التنوير كإرث للمستقبل! بمعنى أن التنوير لا ينتمي إلى الماضي حتى بالنسبة إلى أوربا، فما بالك بالنسبة للشعوب التي لم تشهده بعد؟ لا ريب في أن أوربا الغربية استنارت إلى حد بعيد. ولكن ماذا عن أوربا الوسطى والشرقية؟ ماذا عن روسيا السلافية الأرثوذكسية؟ بولونيا لا تزال كاثوليكية جدًّا، على عكس فرنسا مثلًا. ومن ثم فهناك شعوب كثيرة لا تزال تنتظر أن تستنير. لا ريب في أنهم نظموا المعرض والمهرجان كرد فلسفي على ضربة ١١ سبتمبر، لا ريب في أنهم كانوا يقصدون به الشعوب العربية والإسلامية بالدرجة الأولى، ولكن مسألة التنوير تخص الجميع.
انظر الكتاب الجماعي الذي أصدروه بعد المؤتمر والمعرض تحت نفس العنوان: الأنوار إرث للمستقبل. مطبوعات المكتبة الوطنية الفرنسية ٢٠٠٦م.
Lumieres! Un heritage pourdemain. Collectif Bibliotheque Nationale de France 2006.
ومن ثم فالتنوير لم يصبح في ذمة التاريخ على عكس ما يتوهم بعض المثقفين العرب!... بل إنه لم يبتدئ بعد بالنسبة لثقافات عديدة وشعوب كثيرة في العالم، إنه أمامنا لا خلفنا.

(٢) انظر كتابه الكبير عن الإسلام ويقع في نحو ألف صفحة. وقد ترجم إلى الإنجليزية والفرنسية: Hans Kung :L'Islam.Cerf.Paris 2010.
للأسف الشديد! لا نستطيع أن نقارن مشايخنا بهذا العالم الكبير. وهذا أكبر دليل على مدى تخلف الفكر الديني في بلادنا. هناك مفكر واحد يستطيع أن يرتفع إلى مستواه وربما يتفوق عليه هو: محمد أركون، أكبر مجدد للفكر الإسلامي في هذا العصر. ولكن من يستمع إلى محمد أركون؟ لحظته لم تحن بعد..



مآلات التنوير في الفكر العربي المعاصر

كمال عبداللطيف

كاتب وباحث مغربي، أستاذ الفلسفة في جامعة محمد الخامس

يضمر سؤال مآلات التنوير في الفكر العربي موقفًا من الراهن العربي، وما يتفاعل داخله من أنماط الصراع التي أفرزتها تداعيات الحراك الاجتماعي الذي شمل العديد من البلدان العربية طيلة سنوات العقد الثاني من الألفية الثالثة. وهو يضمر أيضًا موقفًا من نمط استيعاب الثقافة العربية المعاصرة لمكاسب عصر الأنوار، كما تَمَثَّلَها جيل الرواد في عصر النهضة العربية، ومن سار على دربهم من النخب التي واصلت عمليات توطين وتوظيف قيم التنوير في ثقافتنا، انطلاقًا من إيمانها بأن القيم المذكورة تشكل سندًا داعمًا لمتطلبات المشروع النهضوي العربي.

نفترض أن الذين يقبلون المضمرات المشار إليها يعتمدون تصوُّرات محدَّدة للتاريخ ولأدوار الفكر في التاريخ، وهي تصوُّرات تُغفل تعقُّد المجال التاريخي ولا تعيره الاهتمام المطلوب؛ لقوة التقليد والتقاليد في مجتمعنا وثقافتنا. ونحن نرى أن الذين يعتقدون بتراجع قيم التنوير في فكرنا يُغفلون أن التاريخ لا يسير بطريقة خطية متصاعدة، وأن موجات الحماسة لمشروع التنوير وموجات الاعتراض عليه مقابل الإعلاء مجددًا من شأن الفكر المحافظ والقيم المرتبطة به، كما حصلت وتحصل في فكرنا المعاصر، تُعَدّ مجرَّد عناوين كبرى في صراع تاريخي متواصل، وهو صراع لا يُحَلُّ بين ليلة وضُحاها، إنه صراع يتطلَّب مسافات من الزمن تَطُول أو تَقْصُر، تختفي ثم تعود، وذلك حسب أنماط بنائنا وصور تفاعلنا مع مقدمات أسس التنوير وقواعده.

قد لا نكون مجازفين عندما نعلن أن مظاهر التوتر والتناقض والتراجع، التي تشكل اليوم السمات الأبرز في فكرنا المعاصر، تعود في بعض جوانبها إلى قصر النفس النظري المهيمن على معاركنا في الفكر والسياسة والمجتمع.. نحن هنا لا نفسر ظواهر تاريخية مركبة بعامل واحد، ولكننا نتصور أن القصور النظري يعد واحدًا من العوامل المساعدة على فهمٍ أكثر دقةً لجوانب عديدة من إشكاليات التحول السياسي الحداثي والتحديثي في عالمنا العربي.

نحو استيعاب مقدمات الأنوار

لقد انطلقت معاركنا في الإصلاح الديني والثقافي والسياسي وإصلاح المؤسسات منذ ما يقرب من قرنين من الزمان، وأتاحت لنا المعارك المذكورة في صورها المتعددة، استيعاب جملة من العناصر في موضوع المرجعية السياسية الحداثية وما يرتبط بها من قيم التنوير. تكشف مظاهر التأخر العامة في مجتمعاتنا اليوم، بما لا يدع أي مجال للشك؛ أن مُحصلةَ معاركنا وتجاربنا في المجال المشار إليه لم تثمر ما يسعف بناءَ قواعد ارتكاز نظرية وتاريخية قادرة على تحصين مشروعنا في النهوض، والتقليص من حِدَّة أزماتنا المزمنة في مجال التواصل مع ذاتنا ومع الآخرين في العالم.

ولأننا نتصور أن التحولات الهامة في التاريخ من قبيل استيعاب وتمثُّل مقدمات التنوير ومكاسب عصر الأنوار، ومحاولة تبيئتها بصورة مُبْدِعَة داخل نسيج حياتنا في الفكر وفي المجتمع، تتطلب مواصلة الجهد والعمل دون كلل؛ لعلنا نتمكَّن من تجاوُز العوائق التي حالت وما فتِئت تحول بيننا وبين انخراط فاعل في العالم؛ وهو الأمر الذي يسهم في تهيئة الشروط المساعدة على بلوغ المرامي التي سطَّرها النَّهْضَوِيُّون العرب في تاريخنا المعاصر.

وقبل تشخيص بعض جوانب من معارك التنوير في فكرنا، نشير إلى أن تصورنا للتنوير وقيمه لا يرتكز على مبادئ فكرية مغلقة، فليس فكر الأنوار في تصورنا مجرد جملة من المبادئ والمفاهيم المرتبطة ببعض الأنساق والمنظومات الفلسفية والوقائع التاريخية الحاصلة في أوربا بدءًا من القرن السابع عشر، بل إنها -كما نتصورها ونفكر فيها- تستوعب ذلك وتتجاوزه، وذلك بناء على معطيات التاريخ الذي أسهم في تبلورها وتبلور المكونات المركبة والمتناقضة التي نشأت في سياقات صيرورتها وتطورها.

لا نستكين في نظرتنا لعصر الأنوار ومكاسبه إلى تصورات ورؤى فكرية مُغلَقة، قدر ما نسلم بجملة من المبادئ النظرية التاريخية العامة، التي تنظر إلى الإنسان والمجتمع والطبيعة والتاريخ من منظور يستوعب ثورات المعرفة والسياسة، كما تحققت وتتحقق في التاريخ الحديث والمعاصر، وفي أوربا تحديدًا، موطن التشكل الأول للمشروع الأنواري، ثم في باقي مناطق وقارات العالم الأخرى بحكم شروط التحول العالمية، التي واكبت بعد ذلك عملية تعميم التنوير في مختلف ثقافات العالم.

إن قوة الموقف الفلسفي الذي يحمله مشروع التنوير، تتمثل أولًا وقبل كل شيء في الوعي بمبدأ المخاطرة الإنسانية الساعية إلى التغيير استنادًا إلى قيم بديلة لقيم التقليد المتوارثة؛ حيث فجرت مغامرةُ البحث الإنساني بدءًا من عصر النهضة في القرن ١٦م، آفاقًا واسعة أمام العقل البشري، وهو الأمر الذي ترتب عنه تبلوُرُ مجموعة من القيم المعرفية والأخلاقية الجديدة في النظر إلى الطبيعة والإنسان والمستقبل.

لا تنفصل إذن في نظرنا معارك المجال الثقافي والديني الحاصلة في مجتمعاتنا عن مشروع ترسيخ مقدمات الأنوار وقيمها في فكرنا. وضمن هذا السياق نعتبر أن انتشار دعاوى تيارات التطرُّف، ودعاوى تيارات التكفير والعنف في ثقافتنا ومجتمعنا، يمنحنا مناسبة تاريخية جديدة، لإطلاق مجابهات يكون بإمكانها أن تكشف فقر ومحدودية وغُرْبَة التصورات المتصلة بهذه التيارات، وهو الأمر الذي يتيح لنا بناء الفكر المبدع؛ أي إنشاء خيارات مطابقة لتطلعاتنا في النهضة والتقدم.

نحو إبداعِ تنويرٍ عربي

اعتاد الذين يناهضون قيم التنوير في فكرنا العربي وصفَ المتنورين في ثقافتنا بنعت الناقلين لفكرٍ لا علاقة له بتاريخنا ولا بثقافتنا ومجتمعنا. وقد تأكد في العقود الأخيرة من القرن الماضي -ويزداد تأكدًا اليوم وسط ما نعانيه في مجتمعاتنا من تنامي تيارات التطرف الديني بمختلف ألوانه- أن حاجة المجتمعات العربية إلى مبادئ الأنوار وقيم التنوير تتطلبها معركة الإصلاح الثقافي والإصلاح الديني في حاضرنا.

لا يتعلق الأمر إذن بعملية نسخ لتجربة معينة في التاريخ؛ تجربة حصلت في مجتمعات مختلفة اختلافًا كليًّا عن مجتمعاتنا، بل إنه يتعلق أساسًا بتجربتنا الذاتية في التاريخ. وحاجتنا إلى التنوير اليوم تمليها وقائع ومعطيات عينية قائمة في مجتمعاتنا وثقافتنا. أما النموذج الآخر، الذي حصل في التاريخ



في سياقات أخرى وداخل مجتمعات أخرى، فيمكن أن نستفيد من رصيده الرمزي والتاريخي، كما يمكننا أن نعمل على تطوير بعض معطياته ومكاسبه في ضوء خصوصياتنا التاريخية، التي لا تستبعد ولا تنفي تشابه بعض معطيات التاريخ، وإمكانية الاستعانة بموضوع مواجهة قضاياه بالاستفادة من دروسه.

إن تزايد مظاهر التطرف في مجتمعاتنا -وقد أسهمت جملةٌ من العوامل في توليدها- تجعلنا نتصور أن معارك مواجهتها ينبغي أن تكون متنوعة بتنوع الأدوار التي تمارسها اليوم في واقعنا. وكلما ازداد عنف هذه المظاهر في محيطنا الاجتماعي والسياسي، ازدادت الحاجة إلى تطوير آليات ووسائل المواجهة، بهدف توسيع مساحات التنوير والتسامح، والانفتاح في ثقافتنا ومجتمعنا، وهو الأمر الذي يقلص -متى عُمِّم- من أدوار التطرُّف والمغالاة وأدوار بعض الفقهاء الذين يمنحون أنفسهم امتيازات الكهنوت، وامتيازات مانحي صكوك الغفران، وذلك بإصدارهم فتاوى التكفير والجهاد ومخاصمة العالم.

يطرح مشكل تنامي إسلام التطرف في واقعنا مطلب المواجهة بالتنوير والنقد؛ حيث لا يمكن أن تُحَوَّلَ جماعات معينة التجربة الروحية في التاريخ الإسلامي إلى تجربة متحجّرة مغلقة. إن التجربة الروحية في الإسلام تتجاوز الأحكام النمطية المحفوظة في تراث لا يعدو أن يكون جزءًا من تاريخ لم ينتهِ. لهذا السبب نرى أن عودة المحفوظات التقليدية بالصورة التي تتمظهر بها اليوم في ثقافتنا وفي مجالنا التربوي والسياسي، يعود إلى عدم قدرتنا على إنجاز ما يسعف بتطوير نظرتنا للدين والثقافة والسياسة في مجتمعاتنا. إن فشل مشاريع الإصلاح الديني والإصلاح التربوي في فكرنا يُعَدُّ من بين العوامل التي كرست -وتكرس- مثل هذه العودات العنيفة إلى المعطيات العتيقة في تراثنا وثقافتنا.

لم نتمكن من ترسيخ قيم الاجتهاد، ولم نبنِ الفكر الإسلامي المنفتح والقادر على تركيب تصورات جديدة للعالم، تتيح لنا استيعاب مقدمات وأصول الحياة الجديدة في عصرنا. ولعل أخطر ما فعلته التيارات المعادية لقيم العصر وفي قلبها قيم التنوير والتقدم في فكرنا المعاصر، هو تعميمها لجملة من الدعاوى الرامية إلى استبعاد إمكانية تصالح ذواتنا التاريخية مع العالم،

من الأمور المستعجلة اليوم في الثقافة العربية: العمل على تأسيس جبهة للتنوير، من أجل أن تساعدنا على إيقاف مسلسلات التراجع والانكفاء، جبهة يمكن أن تشكل درعًا أماميةً لمواجهة أشكال الانحدار الثقافي

مستندة في ذلك إلى تصورات ومبادئ لا علاقة بينها وبين الإسلام في جدليته التاريخية الحية، وقد شكل -كما نعرف في تاريخنا- مهمازًا للحركة التاريخية المنتصرة لقيم الأزمنة التي واكبته خلال عصورنا الوسطى.

وهنا لا بد من توضيح أن قيم الإسلام كما تبلورت في التاريخ، لا علاقة بينها وبين ما هو شائع اليوم من أفكارٍ أقل ما يمكن أن توصف به هو غربتها عن التاريخ وعن الإنسان. فالإسلام في تاريخه النصي والحدثي أكبر من الأحكام والفتاوى المحافظة والمترددة، إنه في روحه العامة عبارة عن جهد في التاريخ مشدود إلى التسامي وإلى المطلق، لهذا السبب نحن لا نتصور الإسلام دون اجتهاد. وضمن هذا الأفق، نشير إلى أن الإسلام ينفر من قيم الموت والقتل والتخريب والانغلاق والتزمُّت، ليحرص بدل كل ذلك على إشاعة قيم الحياة، قيم توسيع مساحة مكانة الإنسان في التاريخ.

التنوير مطلب كوني في عالم متحول

لا يتعلق الأمر في موضوع دفاعنا عن قيم التنوير في العالم العربي اليوم، بعملية نسخ أو نقل لتجربة تمت في التاريخ، والأنوار لا تزال اليوم مطلبًا كونيًّا. وقيم عصر الأنوار التي نشأت في سياق تاريخي محدد في القرنين السابع عشر والثامن عشر في أوربا، تتعرض اليوم لامتحانات عميقة في سياق تاريخها المحلي، وسياقات تاريخها الكوني، وذلك بحكم الطابع العام لمبادئها، وبحكم تشابه تجارب البشر في التاريخ، وتشابه عوالمهم الروحية والمادية وعوالمهم التاريخية في كثير من مظاهرها وتجلياتها.

ترتبط حاجتنا إلى التنوير بأسئلة واقعنا، كما ترتبط بسؤال الاجتهاد في فكرنا وفي كيفيات تعاملنا مع قيمنا الروحية. وإذا كنا نعرف أن المبدأ الأكبر الذي وجه فكر الأنوار يتمثل في الدفاع عن عدم قصور الإنسان، والسعي لإبراز قدرته على تعقل ذاته ومصيره بهدف فكّ مغالق ومجاهل الكون والحياة؛ فإنه لا يمكن لأحد أن يجادل في أهمية هذا المبدأ، الذي يمنح العقل البشري مكان الصدارة في العالم، ويمنح الإنسان مسؤولية صناعة حاضره ومستقبله. وتاريخ البشرية يقدم الدليل الأكبر على قيمة هذا المبدأ، ولهذا السبب نحن معنيون بإشاعة القيم التي تتضمن وتستوعب الاعتزاز بالإنسان والإعلاء من مكانته ورسالته في الوجود.

ولعلنا نزداد تشبُّثًا بهذا المبدأ عندما نعاين في حاضرنا كثيرًا من مظاهر تحقير الإنسان والتنكيل به، فندرك بصورة أفضل أهمية الانخراط في تعزيز قيم التنوير في حياتنا، وندرك في الآن نفسه أن حاجتنا اليوم لهذه القيم لا تُمليها شروطٌ خارجية، ولا تمليها إرادة نقل تكتفي بنسخ الجاهز، بل إن حاجتنا الفعلية لهذه القيم تحددها بكثير من القوة شروط حياتنا الواقعية والفعلية؛ حيث يصبح توسيع فضاء العقل والنقد والتنوير مجالًا للمعاناة

والتوتر والجهد الذاتي الخلّاق، في عمليات بناء القيم والمبادئ التي تتيح لنا الخروج من مأزقٍ موصول بإرث تاريخي لم نتمكن بعدُ من تشريحه ونقده تمهيدًا لإعادة بنائه بتجاوزه.

نسي كثير من الذين يتحدثون اليوم عن إخفاق مشروع التنوير في فكرنا، أن المأثرة الكبرى إنما هي لرواد الإصلاح الذين عملوا على غرس قيم العقل في فكرنا الإصلاحي، ونسي هؤلاء أن مهمة تركيب فكر التنوير في ثقافتنا لم تكن مسألة نظرية خالصة، بل إنها كانت منذ بداياتها الأولى أشبه ما تكون بعملية في المواجهة، مواجهة سقف في النظر واللغة، ومواجهة تاريخ من الاستبداد، وتاريخ من الهيمنة النصية. لهذا اختلطت وتداخلت كثير من عناصر مهمتهم، رغم كل الجهود المضنية التي بذلوا في باب دعم وتعزيز منطق العقلانية ولغتها في ثقافتنا. ولعلهم نسوا أيضًا أن التوجهات النظرية التأصيلية الجديدة التي ما فتئت تنشأ في فكرنا منذ هزيمة ١٩٦٧م، وميلاد ما أصبح يعرف بعتبة «النهضة الثانية»، تعد في العمق محصلة لمختلف صُور التمرين والتمرس التي مارسها الجيل الأول والثاني من النهضويين العرب. وهو ما يفيد أن مُحَصِّلَةَ تطور عقلانية الأنوار في فكرنا، تستمد قوتها من آلية التراكم، التي أسهم الفكر الإصلاحي العربي في بنائها، لتشكل جهود المتأخرين الأحياء من مفكرينا في أبعادها النظرية العميقة، الصورة المتطورة لإسهامات رواد الإصلاح في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين.

الإصلاح ليس وصفة سحرية

ينبغي ألاّ نغفل هنا التأكيدَ على أننا لا نتصور سهولة المعركة التي تنتظرنا، ذلك أن الإصلاح ليس وصفة سحرية منقِذة من شرور عالم نحن صانعوه، إنّ الطريق مفتوح أمامنا على مشروع بذل جهود وتضحيات ومنازلات كبرى في مجالات عديدة، بهدف تعويد الذات على مواجهة أسئلة التاريخ والحرب والإصلاح، تعويد الذات على المواجهة بالتضحيات التي تَنْذِرُ الغالي والنفيس للانتصار على أعباء التاريخ، وما سيصنع لحظة حصول الإصلاح الذي نتطلع إليه؛ أي تعميم مكاسب التنوير ومغانمه الرمزية، سيعد خلاصة لتراكم تاريخي، قد لا نكون على بيّنة تامة من مختلف أبعاده وأفعاله.

وبناء عليه، تعد معركة التنوير في بلداننا معركة شاملة ومركّبة، إنها معركة في الفكر وفي السياسة والمجتمع والتاريخ، وكل إغفال لمجموع عناصرها في تكاملها وتقاطعها وتداخلها، يُقلِّص من إمكانية الإنجاز الذي نصبو إليه. ولهذا السبب، يشكل مشروع التنوير البؤرة الناظمة والجامعة لأسئلة اللحظة التاريخية الراهنة في مجتمعنا، وقد كان الأمر كذلك قبل أربعين سنة، ولعله سيستمر بعد هذه اللحظة بما يعادلها أو يفوقها في كَمِّ الزمان. إلا أن الأمر ينبغي عدم التراجع عنه أو التفريط فيه، هو أن نتخلّى تحت أي ضغط أو إكراه تاريخي أو نظري عن مواصلة العمل من أجل زرع قيم التنوير والحداثة، وإعادة زرعها دُون كَلَلٍ في حاضرنا المفتوح على أزمنة مضت وأخرى قادمة.

إن الممانعة التاريخية والعِنَاد التاريخي الذي تمارسه قيود التقليد وأعباء التاريخ التي شكّلت في الماضي جوانب من هويّتنا، كما نشأت وما فتئت تنشأ ويُعاد تشكُّلها في التاريخ، يقتضي منّا العمل المتواصل في اتجاه ابتكار أساليب جديدة في الفكر وفي الممارسة، لمواصلة توطين مبادئ التنوير في حاضرنا.

يمكن أن نؤكد إذن أنّ من الأمور المستعجلة اليوم في الثقافة العربية: العمل على تأسيس جبهة للتنوير، من أجل أن تساعدنا على إيقاف مسلسلات التراجع والانكفاء، جبهة يمكن أن تشكل درعًا أماميّة، لمواجهة أشكال الانحدار الثقافي الحاصل في بيئات الثقافة العربية منذ عقود من الزمن، وذلك بفعل اتساع تيارات الفكر النصي المحافظ وتناميها، وانقطاع -بل توقف- وتيرة مغامرة الاجتهاد والإبداع في فكرنا. نحن هنا لا نتحدث عن نموذج حداثي جاهز، ذلك أنّ الحداثة إبداع يجسده تاريخ من المعارك. وإذا كان الانفجار العربي المتواصل قد أفرز مشهدًا جديدًا في الواقع العربي، واكتشف الجميع بالملموس أنّ التغيير لا يكون فقط بإسقاط النظم الاستبدادية الفاسدة، بل إنّه يتطلب رؤية شاملة لمختلف زوايا النهوض والتنمية.

إنّ بناء مجتمع عصري يحتاج اليوم إلى جبهة للتحرك، جبهة مسلحة بمبادئ الفكر المعاصر ومقدماته، جبهة قادرة على إعادة بناء المجتمع من جديد. ونحن نعتقد أنّه لن تكون هناك مردودية لتحركات اليوم إذا لم تصنع الحدود التي تركب القطائع المطلوبة دون تردُّدٍ أو مخاتلة، مع مختلف أوجه التقليد والاستبداد ومظاهرهما في مجتمعنا؛ الأمر الذي يفيد أنّ المعركة مفتوحة.



العرب من الاستنارة إلى التشرذم



سيّار الجميل

مؤرخ عربي - المدير التنفيذي
لمركز دراسات اكنك - تورنتو - كندا

سيقول مؤرخو العرب بعد مئات السنين: إنّ العربَ قد عاشوا في القرن العشرين بالرغم من كلّ تناقضاتهم السياسية والفكرية؛ أزهى أزمنتهم الحديثة، بعد أن أحيت فيهم مشروعات النهضة مجالات العقل والاستنارة والإبداع، وأنهم قد نفضوا عنهم غبار الماضي، وخرجوا من سكون أكفان القرون التي سبقت اللحظة الزمنية للقرن العشرين ليلبسوا أثوابًا جديدة، وقد أبدعوا بعد أن انفتحت عقولهم، وتعاملوا مع أصالتهم، وخلقوا لهم أشياء جديدة لم يكونوا يعرفونها من قبل، بل إنهم انسجموا مع مشروعهم النهضوي ويقظتهم الفكرية، وناضلوا من أجل أن يكون لهم مكانهم تحت الشمس، لكنهم انتكسوا انتكاسات مريرة عند نهايات القرن العشرين، ودخلوا زمنًا اختلفوا فيه عن أزمنة استنارتهم النهضوية، بافتقادهم الوعي بالتقدّم، فتغيّرت حالاتهم، وتبدّلت أوضاعهم، وازدادت تناقضاتهم وباتوا يكره بعضهم بعضًا، وأخذوا يزيفون تاريخهم، ولم يتعلّموا منه شيئًا، فهم لم يتوقفوا عن مشروعهم واستنارتهم فحسب، بل تراجعت خطاهم تراجعًا مخيفًا؛ إذ غلبت عليهم الجهالة، وتفشّت في أوساطهم الأميّة، وخبا فيهم الوعي بالزمن، بل ماتت فيهم جذوة التفكير والعقل، واندلعت عندهم الحروب، وعمّت في نفوسهم الكراهية! والأخطر من هذا وذاك ما حدث في مجتمعاتهم ونسيجهم الحضاري من تمزّقات جراء أسباب غير مباشرة ما كانوا يحسبون حسابها أبدًا لا في مرحلة الاستنارة الأولى، ولا في مرحلة الليبرالية الناشئة، ولا في خضم المدّ القومي العربي ونزاعاتهم الباردة، وصولًا إلى مرحلة الحروب المجنونة وأزمنة المستبدّين والطغاة، وخصوصًا بعد سنة ١٩٧٩م، تلك السنة التي اعتبرتها أخطر سنة في القرن العشرين؛ إذ سحبت منهم مشروعاتهم الأولى، فتأخرت ثقافتهم، وتقلّصت علاقاتهم المتمدّنة، وباتوا يبحثون لهم عن حلول بليدة من العصور الوسطى! كيف؟

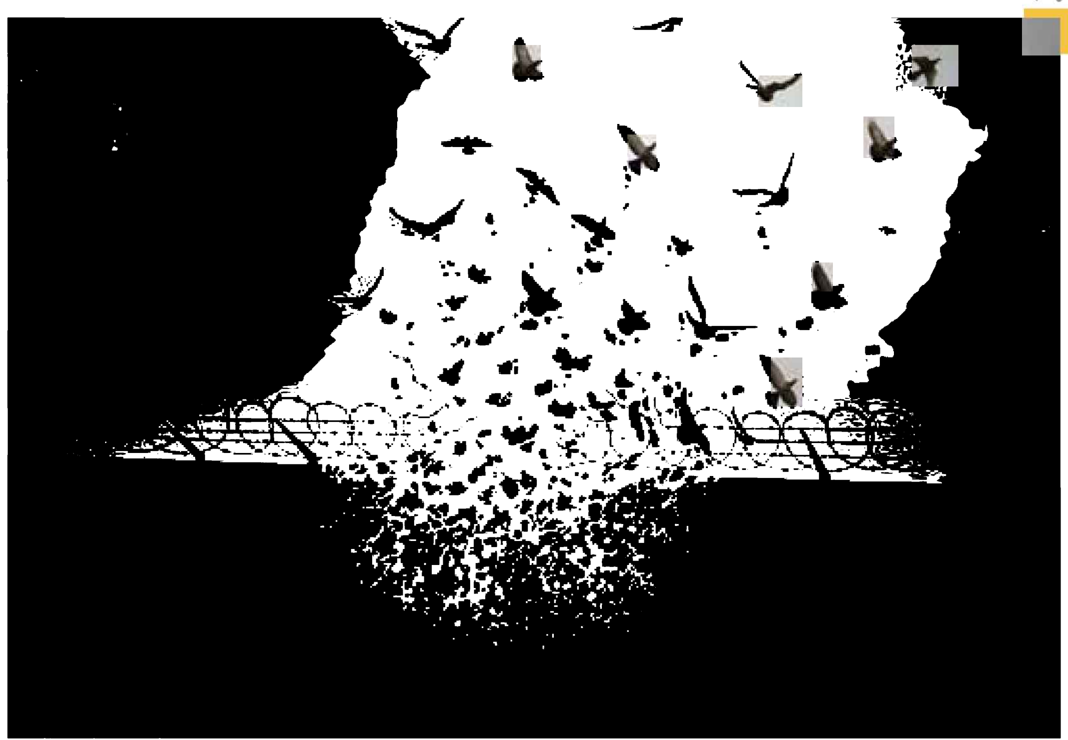
مشروعات نهضوية عربية

قبل أن نحلل هذه اللحظة العربية الراهنة التي يكتنفها الغموض ويميّزها الاقتتال والتشرذم بأنواعه. دعونا نحلل باختصار ما كان عليه العرب إبان القرن العشرين؛ كي نرى حجم الهاوية التي انزلقوا فيها اليوم وبات من الصعوبة الخروج منها. مسترشدين بتطوّر أجيالهم المعاصرة التي بدأت مع نهايات القرن التاسع عشر؛ حيث كانوا قد انفتحوا على العالم، فترجموا جملة من الكتب الممتازة، وتأسّست

عندما خرجنا من القرن العشرين كان عمالقة الأدب والفكر والطرب والثقافة والإبداع يغادرون الحياة واحدًا تلو الآخر، وغرقت مجتمعاتنا في لا وعي جمعي بالظلام الدامس، وأخذ الناس يفكرون بماضويات الزمن بعد مغادرتهم الاستنارة نهائيًّا، بل وصل الأمر إلى تكفير المبدعين والمفكرين والمؤسسين البناة الأوائل

مدارسهم الأولى، وطوّروا لغتهم العربية القاموسية، وعرفوا تأسيس الصحافة من جرائد ومجلات، وطوّروا أساليبهم الكتابية وفنونهم الأدبية وطرائق عيشهم. وفي غضون ثلاثين سنة مع دخولهم القرن العشرين، بدؤوا يشعرون بضرورة النهضة والتخلص من الأجنبي وتكوين الأوطان الحديثة، فعُرفوا فيما بين الحربين العظميين بوجود رجالٍ بُناةٍ أوائل كانوا وراء تأسيس عدد من المؤسّسات والوزارات والمجامع العلمية والجامعات، وتطوّرت الثقافة العربية تطورًا إبداعيًّا، وفكروا بالاستقلالات الوطنية؛ إذ عرفوا قيمة أوطانهم، وقوة مجتمعاتهم وروعة ازدهارهم الحضاري، وكيفية استرجاع زهرة ماضيهم المتمدّن، كما عرفوا القوانين وتناغموا عربيًّا مع بعضهم الآخر باستحداث الإذاعات العربية، والسينما، ودور النشر العربية. ويكفي على سبيل المثال لا الحصر، ظهور امرأة أسطورية عربية التفوا حولها ليسمعوها، وهي تشنف آذانهم بالطرب العربي الأصيل حتى أسموها: «كوكب الشرق»، فكانت وحدها عاملًا نهضويًّا وظاهرة تنويرية في تجمّعهم، وهي فنانة قلما يجود الزمان بمثلها، جاءت من ريف مصر العربي لتوحّد الأسماع والأذواق العربية بين المشرق والمغرب العربيين على مدى خمسين سنة مضت.





عوامل الفشل وخطورة عام ١٩٧٩م وبدء الزمن الكسيح

ومع نهايات الحرب العالمية الثانية، تفاقمت تناقضاتهم السياسية والأيديولوجية بحدوث انقلابات عسكرية ووصول ضباط ثكنات إلى سُدَّة الحكم ليحكموا من دون أيّة حكمة، ولا أي دهاء، ولا أيّ معرفة بطبيعة المجتمعات، مع أحزاب سياسيّة شمولية متشدّدة لا تفقه طبيعة الحياة الحزبية، وشغلوا الناس بتوافه الأمور وبالشعارات الخاوية. ناهيكم عن الانتقال من قوة العقل إلى العيش في الأوهام، فازداد جموح خيالهم للخروج إلى العالم كأمة موحدة من دون أية دراسات ومفاهيم؛ إذ إنهم لم يدركوا حجم التنوّعات والتباينات فيها، ولم يتدارسوا الخلل الذي كان فيها، فكان أنْ دفعوا أثمانًا باهظة من الضحايا والخسائر أمام أخطر تحدٍّ خطير واجهوه ممثلًا في إسرائيل، ومع تفاقم الانقسامات السياسية والثقافية والصراعات الأيديولوجية جراء التأثر بالحرب الباردة في العالم، بقي الوعي الجمعي بالاستنارة قويًّا، والأمل بالنهضة ساري المفعول، وخصوصًا لدى جيل جديد كان يطمح لبناء المستقبل أسوة بالأمم الأخرى حتى عام ١٩٧٩م الذي أعتبره فاجعةً تاريخية؛ حيث هبّ إعصار مظلم للمرة الأولى بوصول رجل دين معمّم إلى أعلى سلطة في إيران، ومباشرة قال بتصدير ثورته الطائفية باسم الدين نحو مجتمعاتنا التي بدأت تهتز خلاياها الراكدة، وعندما سمعنا بمصطلح «الصحوة الدينية» قلنا: يا عجبًا! هل كانت مجتمعاتنا بلا دين حتى تصحو؟!

ومنذ تلك اللحظة البائسة، بدأ زمن كسيح تفاقم فيه الاستبداد من قبل حكّام جائرين حاربوا الاستنارة والانفتاح وآمنوا بالانغلاق والتفرّد بالسلطة، مع تبديد الثروات، وجعل الشعوب تلهث وراء لقمة العيش والسكن والعمل والأمان، بل وصل الأمر إلى إصدار قرارات جنونية، بإشعال حروب، وقصف مدن، وإفقار شعوب؛ فبدأت تنحسر القوى الاجتماعية الفاعلة، وتنكمش الحياة الإبداعية لدى العرب، وبدأ الوعي يَذْوِي، ودخل العرب في مرحلة حروب أهلية وداخلية وإقليمية قاتلة، في لبنان والعراق واليمن والجزائر وسوريا والسودان، وغيرها. وكانت هذه المرحلة كافية لخلق مافيات وعصابات وجماعات إرهابية، مع زيادة الانحرافات الفكرية بانعدام العقل والركض وراء الأخيلة والأوهام!

الدخول في بحر الظلمات، وتشكّل البنية العمياء

وعندما خرجنا من القرن العشرين كان عمالقة الأدب والفكر والطرب والثقافة والإبداع يغادرون الحياة واحدًا تلو الآخر. وغرقت مجتمعاتنا في لا وعي جمعي بالظلام الدامس، وأخذ الناس يفكرون بماضويات الزمن بعد مغادرتهم الاستنارة نهائيًّا، بل وصل الأمر إلى تكفير المبدعين والمفكرين والمؤسسين البناة الأوائل، وخصوصًا عندما غدت السياسة -على أيديهم- ممزوجةً بالإسلام السياسي، فتفاقم حجم الجماعات والأحزاب الدينية المتشدّدة بعد

عام ١٩٧٩م مع انقسام المجتمع العربي انقسامات حادة، وبدأت الطائفية تلعب لعبتها سياسيًّا وإعلاميًّا وثقافيًّا، بل انقسم كلّ المثقفين العرب انقسامات حادة مع غياب العقل وانكماش النخب المبدعة وتقلّص إنتاج القوى الفاعلة في أغلب مجتمعاتنا، وباتت الأوضاع تنتقل من سيئ إلى أسوأ بدخول القرن الحادي والعشرين.

لقد سجّل العرب في أكثر من مكان حالةَ انتفاضة مع تضخم قوة بشرية عربية شابة عانت في نهايات القرن العشرين التصلّب السياسي، واستبدادية الحكّام، وتبديد الثروات، وغلبة الإعلاميات الكاذبة والمخادعة بوعود في الإصلاح؛ فكانت لحظة ٢٠١٠م التي أسموها: «الربيع العربي» تحمل في جوفها أسرار انتحارها؛ إذ استُلبت تلك الثورات استلابًا من قوى الظلام لتبدأ مرحلة ثلاثين سنة نعيشها اليوم؛ حيث يكتنفها الغموض ويسودها الإرهاب، ويميزها الاقتتال والتشرذم بأنواعه. ولعلّ أقسى ما يمكن تخيّله اختراق إيران لمجتمعاتنا باسم الطائفية ليتفجّر المزيد من الحروب والاقتتالات والتمزّقات الاجتماعية، والانقسامات الفكرية. لقد هُتكت أستار الثقافة العربية، وأصبحت عدة مدن وعواصم عربية ميادينَ لصراعات دموية مع ازدياد حجم التخلّف والتضليل، وابتذال التربويات والثقافات والفنون، وهجرة الملايين من العرب من أوطانهم بحثًا عن أوطان جديدة لهم فيما وراء البحار.

عام ١٩٧٩م أعتبره فاجعة تاريخية؛ إذ هبّ إعصار مظلم للمرة الأولى بوصول رجل دين معمّم إلى أعلى سلطة في إيران، ومباشرة قال بتصدير ثورته الطائفية باسم الدين نحو مجتمعاتنا التي بدأت تهتزّ خلاياها الراكدة، وعندما سمعنا بمصطلح «الصحوة الدينية» قلنا: يا عجبًا! هل كانت مجتمعاتنا بلا دين حتى تصحو؟!

إن مأساة العرب اليوم ومحنتهم التاريخية تبدو للمؤرخ بنيويةً عمياءَ يستعصي حلّها؛ إذ تتشكّل من هياكل صعبة جدًّا، وهي: شمولية الحياة المعيشية، وغياب الحرّيات، مع استفحال التشبّث بالسلطة، وقهر الإبداع وانعدام فرص نضوج المبدعين، وتفاقم الإرهاب باسم الدين والنزول من سماحته إلى المعتقدات الرخوة، وغلبة الأساطير والخزعبلات، ومحنة الطوائف والملل والأقليات التي غدت تناحر الأغلبيات ردًّا على ثارات سيكولوجية قديمة، وكأنّ مجتمعاتنا لم تعرف التعايش والوئام منذ آلاف السنين.

هل من استعادةٍ للتنوير والعقل؟

لا أعتقد أبدًا أن الحالةَ التي يعيشها العرب اليوم مع غلبة المشكلات غامضةٌ للمفكّر بعيد النظر وعميق الرؤية، لكنها تبدو غامضة لتلك الجماهير العريضة التي تفاقم حجم الجهل عندها حتى بالأساسيات والبديهيات العامة. وممّا زاد من تفاقم حجم المحنة العربية اليوم: الوسائل الحديثة التي هي نتاج حقيقي للعولمة التي يمرّ بها العالم اليوم، فإنْ كان العالم يعيش ثورة معرفية وعلمية واسعة الأبعاد، فقد غدت هذه الوسائل الجديدة ليست سبيلًا للتواصل مع ثورة المعلومات، بل أدوات قهرية الاستخدام بتوظيفها في سفاسف الأمور، وفي توزيع العنف والعنف المضاد، فضلًا على دورها في حدوث صدوع واسعة في البنى الفكرية والقيم الأخلاقية مع انعدام التربويات القوية.

إنّ استعادة الاستنارة العربية بحاجة إلى مشروعات تحديث واسعة النطاق في العقلية وتبديل الذهنية من كونها مركّبة ومنغلقة ومتناقضة إلى موحّدة ومبسطة ومنفتحة بتغيير المناهج التربوية والتعليمية، واستحداث قوانين جديدة، وزرع قيم فكرية نظيفة تتقبّل الأشياء، وتخليص المجتمعات من ترسُّباتها وأمراضها المستعصية، إضافة إلى ولادة نخب لها ثقافتها الحقيقية التي تعتني بالمبدعين، وإشباع الناس لحاجاتهم الضرورية، وتهذيب أذواقهم، وتجديد أساليبهم في الحياة، وزرع قيم جديدة في التعايش مع الآخر، وتقبّل أفكاره الإيجابية مع احترام الزمن، ودقة الإنتاج، ونقد الظواهر، وإتاحة الفرص للحرّيات، وتهذيب الأذواق، وتجديد القيم، والاعتناء بالثقافة العامة، وتحديث المؤسسات في الدولة.

إنّ تنوير العقل من أصعب المهام التي تناط برجالٍ بُناةٍ من النهضويين الحقيقيين الذين لديهم القدرة على تربية أجيال جديدة كي يكونوا مادة أساسيّة في ازدهار العرب إبان القرن الحادي والعشرين. وهذا لا يتحقق في ظلّ الأوضاع الحالية التي وصلت إلى درجة أدنى من الاهتراء. إنني واثق بقدرة مجتمعاتنا العربية على الاستجابة للتحدّيات التاريخية، وكما أنجبت في الماضي أجيالًا من المبدعين والعمالقة في الفكر والأدب والفن والعلوم وصنع الحياة المتحضرة، فإن أبناءهم وأحفادهم لهم القدرات نفسها، وخصوصًا في توظيف وسائل العصر الحديث ليتفوّقوا في مجالاتهم ويكون لهم تأثيرهم في هذا العالم.



اختناق التنوير نتيجة حتمية



إبراهيم البليهي

كاتب سعودي

يقف بعض المهتمين حائرًا أمام عقم وعجز جهود التنوير منذ أكثر من قرنين عن التأثير في الواقع العربي البائس، ولكن الحيرة تزول حين ندرك الطبيعة التلقائية للإنسان، ونعرف الكيفية التي تتكون بها عقول الناس تلقائيًّا، ونتعقَّل أن الإنسان كائن ثقافي، ونستوعب حقيقة أن كل جيل يرث بشكل تلقائي ثقافة الجيل الذي قبله بانتظام تلقائي صلب، وأن الثقافات كيانات متمايزة نوعيًّا، وأن المجتمعات محكومة بحتمية ثقافية حاسمة، وأن كل القوى المهيمنة في المجتمع ترعى هذه الحتمية وتحميها، وتملأ نفوس الأجيال بإجلال السائد وتقديسه والولاء له والبراء، مما يُظَن أو يُتَوَهَّم أنه يتعارض معه، وأن لكل فرد بنية ذهنية ووجدانية تختلف عن كل الآخرين، فمن السهل أن يتبادلوا المعلومات والأخبار والمعارف، لكن لا يمكن أن تتطابق تصوراتهم وأفكارهم ورؤاهم تطابقًا تامًّا حتى وإن ساروا متحدين.

فالمواقف تقوم على محاولات التوافق وليس التطابق. إن كل هذه العوامل وغيرها تجعل رفض التغيير حتميًا وتلقائيًا، لأن التنوير يستهدف تغيير الواقع؛ فهو يتحرك باتجاه مضاد لما هو أثير ومخالط للنفوس، ومتجدد التأكيد، وكثيف التغذية، وعميق في الوجدان، ومستقر في العقول، ومتجذر في التاريخ، وراسخ في الواقع، ومألوف ومتوارث وسائد ومستحكم. إن التنوير يحمله أفراد عُزَّل لا يملكون سوى الفكر النيِّر، مقابل مجتمعات فخورة بثقافاتها المتجذرة، وقوية بكياناتها المتماسكة، لذلك لم يكن غريبًا أن تختنق كل جهود التنوير في العالم العربي خلال القرنين الماضيين.

إن الأصل في كل الثقافات أنها ترفض وتقاوم بشكل تلقائي أيَّ فكر طارئ مغاير، حتى أوربا لم يؤثر فيها التنوير ويتحقق التغيير النسبي إلا بعد حروب طويلة دامية، فقد انقسمت المجتمعات الأوربية معه وضده، فانحازت فئاتٌ مهمة وفاعلة إلى صف التنوير، وبقيت فئات أخرى تقاومه بشراسة؛ فالانتصار النسبي للتنوير لم يتحقق إلا بعد مقاومات عنيفة، فلو لم تصادف ثورة مارتن لوثر هوى الأمراء الألمان كذريعة للتحرر من الإمبراطورية المقدسة، ومن سلطة الكنيسة الكاثوليكية وقرارات البابا التعسفية لما كان لها أن تنتصر، ليس هذا فقط، إذ لم يكن ذلك وحده هو العامل الذي جعل أوربا تتقبل التنوير حتى وإن جاء التقبل ببطء وتلكؤ، وإنما تضافرت عوامل كثيرة انتهت بأوربا والغرب عمومًا إلى هذا التحرر النسبي من أغلال التاريخ، والانفكاك من بعض القوالب الثقافية الموروثة. وأهم هذه العوامل الإيجابية أن الثقافات الأوربية هي في الأساس تفريعات للثقافة اليونانية بفكرها الفلسفي وعقلها النقدي، كما أنها قد ورثت الثقافة الرومانية بتراثها القانوني العريق، وإرثها السياسي الفريد، ولكن على رغم كل هذا، وعلى رغم مرور القرون على التحرر النسبي للغرب، فإن الشعوب الغربية ما زالت كغيرها من الشعوب تقاد فتنقاد، فالكتل البشرية في كل الأمم ما زالت تعيش بوعي زائف، وسيبقى أكثر الناس في كل الأمم إمَّعات مهما نالوا من تعليم مهني، فالناس في كل المجتمعات هم مجرد ركاب في سفينة التغيُّر والازدهار، أو في سفينة التحجر والانحدار.

مفارقة صارخة

إن الواقع البشري ينطوي على مفارقة صارخة بين ما يملكه من إمكانيات عظيمة وقدرات هائلة في كثير من جوانب الحياة، وبين عجزه الفاضح عن معالجة مشكلاته، فنحن غالبًا تخدعنا الإنجازات الحضارية الهائلة في المجالات العملية والمهنية، وفي مجالات الوسائل والأدوات والتنظيم والمؤسسات والنُّظُم، فنتوهَّم أن البشرية أفرادًا ومجتمعاتٍ وأممًا، قد قطعت مراحل متقدمة جدًا من سلامة التفكير وعُمْق الإدراك، وأنها قد تجاوزت التفكير البدائي التلقائي، وأنها قد بلغت مستوى الرُّشد القائم على التحقُّق الموضوعي في كل أمورها، ولكن بقراءةٍ فاحصةٍ للتاريخ الإنساني، وبالتأمل العميق في ما يجري في العالم تنجلي الحقيقةُ المفزعة، وهي أن البشرية في شكل عام ما زالت من الناحية الفكرية والأخلاقية تعيش في مستوى بدائيّ سحيق غارق في التخلف والبؤس.

وأمام هذه المفارقة الصارخة بين التطور الحضاري المذهل في وسائل وأدوات الحياة وفي القدرات العملية، مقابل التخلف الشديد لعموم الناس ولأكثر القيادات الثقافية والسياسية في العالم في الجوانب الفكرية والأخلاقية والحكمة، قياسًا بما تحقق من إنجازات عظيمة، إن فهم هذه المفارقة الصارخة لا يتحقق إلا بقراءة تاريخ الحضارة قراءة فاحصة، حيث نجده يجيب عن هذه المفارقة بأن يؤكد الحقائق الآتية:

الأصل في المجتمعات أنها تبقى منتظمة في ما وجدتْ نفسها عليه، فالاستمرار تلقائي، أما التغيير فهو ضد هذا الانتظام التلقائي الحتمي، أما التطورات الحضارية المتحققة في كل المجالات فقد تمخَّضَتْ عنها عقولُ عدد محدود جدًّا من الرواد الخارقين الذين تحرَّكوا عكس التيارات السائدة خلال التاريخ البشري كله، إنهم منذ طاليس وديمقراطيس وسقراط وأفلاطون وأرسطو وإقليدس وأرخميدس ودافنشي وكوبرنيكوس وجاليليو ونيوتن ومونتاني ومارتن لوثر وديكارت وكانْت وفراداي ودالتون وباستور وآينشتاين وأمثالهم من الأفراد الرواد الاستثنائيين، وكلهم لو اجتمعوا لن يتجاوز عددُهم عدَدَ ركَّاب طائرة كبيرة، أو عدد ركاب قطار كبير، إنهم يمثلون نشازًا في الكثرة الهائلة من البشرية العمياء، لكننا نغفل عن هذه الحقيقة الكبرى الصادمة، ونتحدث عن أن الإنسان بطبيعته طَلْعةٌ يَقِظٌ، وأنه متشوِّقٌ تلقائيًا إلى أن يعرف، والتاريخ البشري والواقع كلاهما يؤكد العكس تمامًا، فالمندفعون خلال التاريخ

رينيه ديكارت

البشري كله للاكتشاف، والمشغوفون بالمعرفة، والمستغرقون في محاولة الفهم الموضوعي العميق، هم أفرادٌ معدودون يمكن إحصاؤهم بأسمائهم، وهم في نصاعة تفكيرهم، ورفيع اهتمامهم، وعُمق تركيزهم، وفي النتائج التي يتوصلون إليها يكونون مغايرين تمامًا للأنساق الثقافية السائدة في كل العالم.

إن الأفكار الريادية الخارقة في كل مراحل التاريخ قد جاءت كومضات خاطفة وسط ظلمات حالكة، وكلها من دون أي استثناء قد قوبلت بالرفض والمقاومة، وهو رفضٌ قد يمتد قرونًا، كما هي حالة اكتشاف أن الأرض ليست مركز الكون، فقد بقي هذا الاكتشاف مطمورًا أكثر من ثمانية عشر قرنًا حتى أعاد الاكتشاف كوبرنيكوس، ومع أن معظم الاكتشافات لا يمتد رفضها كل هذا الامتداد؛ إذ تجد من يستقبلها بالقبول بعد تلكؤ قد يطول أو يقْصُر حسب الحالة الثقافية السائدة، ولكن المؤكد أن الرفض يحصل دائمًا بشكل تلقائي، أما القبول فلا يأتي إلا متأخرًا، وقد لا يأتي أبدًا كما في الثقافات الشديدة الانغلاق. وفي الكتاب الذي لم أنشره بعدُ بعنوان «الريادة والاستجابة» قَدَّمتُ شواهد متنوعة على ذلك من التاريخ والواقع، ستكون كافية لمن يرغب في الاستبصار.

حين تَدخُل فكرةٌ رائدة، أو حقيقةٌ علمية فارقة، أو تنظيمٌ اجتماعي جديد متطور إلى ثقافة أي مجتمع، فإنها لا تدخل عن طريق الفهم العام، وإنما تصير جزءًا من ثقافة المجتمع بواسطة الممارسة والمعايشة والتكيف والتعود، فعموم الناس في المجتمعات المزدهرة لا يدركون سبب أو أسباب ازدهارهم، فهم محمولون في مركبة التحضُّر أو مركبة التحجُّر من غير أن يعرفوا كيف تكوَّنت هذه المركبة الاجتماعية العامة، فقد تبرمجوا بما هم عليه تبرمُجًا تلقائيًّا بواسطة التكيف والتعود، وليس بواسطة التفهُّم والإدراك، فالأفراد في المجتمع كقطرات الماء في النهر الزاخر، فلولا هذه القطرات لما كان النهر لكن لا أهمية لأية قطرة إلا بكونها ضمن النهر.

التعلّم بمختلف مراحله، والتخرُّج من الجامعات، أو حتى إنهاء دراسات عليا في أي مجال، هدفه تكوين المهنيين من المرض إلى جراح القلب، أو أستاذ الجامعة أو الباحث العلمي، فكل هذه المسارات لا تدل على تطور نوعي للوعي

> **التنوير يحمله أفراد عُزّل لا يملكون سوى الفكر النيِّر مقابل مجتمعات فخورة بثقافاتها المتجذرة، وقوية بكياناتها المتماسكة، لذلك لم يكن غريبًا أن تختنق كل جهود التنوير في العالم العربي خلال القرنين الماضيين**

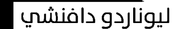
الفردي، فالوعي النقدي الفاحص المنفصل عن تفكير القطيع لا علاقة له بالتعليم الجمعي بمختلف تخصصاته ومستوياته، بل التعليم المقنَّن يكرس الوعي السائد.

تجسيد الأفكار الريادية الخارقة يرتبط باتجاه حركة المجتمع، فإذا كانت حركة المجتمع باتجاه الازدهار، فإن الأفواج الذين تخرجهم الجامعات والمعاهد يتولون تجسيد الرؤى والأفكار الريادية التي تقبَّلها المجتمع، إذ يعمل كلُّ فرد في مجال اختصاصه. إن إنتاجهم يمثل قطرات الماء التي يتكوَّن منها نهر الازدهار، ولكن الأفراد أنفسهم الذين أسهموا في تشييد الازدهار في مجتمع تتجه حركته في اتجاه النمو، لو عملوا في مجتمعات متخلفة فسوف يكون عملهم محكومًا باتجاه حركة المجتمع، وبذلك فقد يكون إسهامهم في تكريس الواقع وليس تغييره، أي في تكريس التخلف واستحكام أركانه وإغلاق منافذ الرؤية فيه.

الثقافة السائدة

إن استيعاب هذه الحقائق يجعلنا ندرك أن التعليم في أي مجتمع محكومٌ بالثقافة السائدة وليس حاكمًا لها، وأن أفراد كل بيئة يتبرمجون بثقافتها تلقائيًّا فيبقون محكومين بها، وتظل تتحكم بهم وتهيمن على اتجاهمم وتفكيرهم ووجدانهم، وتحدد قيمهم واهتماماتهم، فالبرمجة التلقائية هي التي تحدد هوية الفرد حسب البيئة التي ينشأ فيها، فالإنسان لا يولد بماهية أو هُوية محددة، وإنما يتقولب تلقائيًّا في طفولته قبل بزوغ وعيه.

إن كل إنسان يولد بقابليات فارغة مفتوحة مطواعة، فيتشكل عقله ووجدانه بالأسبق إلى قابلياته، ثم يظل هذا الأسبق يتحَكَّم به مهما نال من تعليم، فهذا الأسبق يصير هو الذات عينُها، وهو المعيار المهيمن لتقييم كل ما هو مغايرٌ له. إن الفرد لا يفكر إلا من خلال هذا الأسبق، فهو لا يرى أيَّ شيء


ليوناردو دافنشي

إلا بواسطته، فمن المحال أن يفكر المرء بتغيير ذاته إلا بهزة فكرية مزلزلة توقظه من سباته، وتخرجه من غبطته الغافلة، وتفصله عن التيار السائد، وهي حالة لا تحصل إلا نادرًا، أما عموم الناس فيبقون مأسورين بما تبرمجوا به في طفولتهم، فلا يرون الحياة والدنيا إلا من خلال هذا التبرمُج التلقائي.

أما التعليم الذي يضطرون لقضاء ربع قرن وهم يكابدونه فيبقى محصورًا في المجال المهني والعملي فقط، وكما يقول الدكتور فاخر عاقل في كتابه (سيكولوجية الإدراك): «إن المعلومات المبدئية تكون إطارًا ومفتاحًا للمعلومات التالية، وإذا كانت المعلومات التالية مخالفةً للمعلومات الأولى فإنها تُلوى لتناسب المعلومات المبدئية». إن الناس يجهلون عن أنفسهم هذه الحقيقة الأساسية، مع أنها أهَمُّ من ركام الحقائق الجزئية التي تمتلئ بها أذهانهم ويهتم بها التعليم.

إن هذه الحقيقة المحورية التي أكدها الدكتور فاخر عاقل قد باتت من الحقائق التي يكررها العلماء والباحثون، فهذا الطبيب المشهور العالم إدوارد دي بونو يقول بوضوح في كتابه (تعليم التفكير): «تقوم المعلومةُ الأولى بتغيير حالة العقل بشكل يجعل المعلومةَ الثانية ترتبط بها أو توافقها، وبهذه



الطريقة يتم بناء الأنماط». ولأن الدماغ البشري لا يملك آلية للتحقُّق فإنه يعتمد المعلومات الأسبق كمعيار للحكم على المعلومات التالية مهما كانت الأولى خاطئة، ولأن مسائل العلوم التي يتلقاها الدارسون في التعليم لا تأتي ولا يمكن أن تأتي إلا متأخرة أي بعد أن تكون البنيات الذهنية والوجدانية قد تَشَكَّلَتْ في مرحلة الطفولة المبكرة، فإنه لا يكون لها أي تأثير إيجابي في تصحيح ما تبرمجت به القابليات بشكل تلقائي من دون أي تمحيص.

الأصل في كل الثقافات أنها ترفض وتقاوم بشكل تلقائي أيَّ فكر طارئ مغاير، حتى أوربا لم يؤثر فيها التنوير ويتحقق التغيير النسبي إلا بعد حروب طويلة دامية

التعليم في المجتمعات المتخلفة

إن التعليم في المجتمعات المتخلفة يكرس التخلف، ويعمق أسبابه، ويزكي البيئة الحاضنة له. إن التعليم محكومٌ بالأوضاع القائمة؛ فإذا جاء ضمن ثقافة حرة ومنفتحة ونامية، فإنه يُمدُّ المجتمع بالطاقات الإنتاجية والإبداعية التي تدفعه للمزيد من التقدم والازدهار، فكل تقدم هو تمهيدٌ لتقدم أعظم، أما إذا جاء التعليم ضمن ثقافة مغلقة ومتخلفة ومرعوبة من الأفكار المغايرة، فإنه يكرس الانغلاق، ويرسخ التخلف، ويوصد العقول، ويشحن العواطف بالرفض العنيد الأعمى لمقومات التقدم الطارئة.

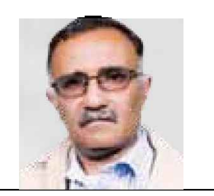
إننا نتوهَّم أن تعميم التعليم، ونشر المدارس، والإكثار من الجامعات، وإغداق الإنفاق عليه، وتوفير فرص التعليم للجميع يؤدي تلقائيًّا إلى تهيئة المجتمعات لتحقيق التقدم والازدهار، لكننا نغفل عن أن التعليم محكومٌ بالثقافة السائدة، وليس بالعلوم الطارئة، ونتجاهل بأن المجتمعات محكومة بثقافاتها التلقائية المتوارثة، وليست محكومة بطلاءات مجلوبة من خارجها.

إن المجتمعات تتناسل ثقافيًّا بشكل تلقائي، وترفض ما يغاير تصوراتها وقيمها ومألوفاتها، فالأطفال يتبرمجون تلقائيًّا بالثقافة السائدة قبل أن يلتحقوا بالتعليم، فتنغلق قابلياتهم عن قبول ما لا يتفق اتفاقًا كاملًا مع البرمجة التلقائية، لذلك ينبغي أن يدرك رجال التربية والتعليم والمسؤولون عن التنمية هذه الحقيقة الأساسية، وأن يتفهموا التغيرات النوعية التي طرأت على الحضارة البشرية.

انتكاسة التنوير والبنى الاجتماعية والسياسية







عبدالباري طاهر

كاتب يمني

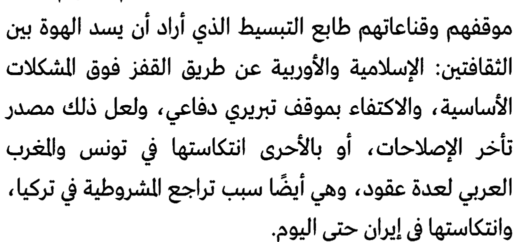
لكي يكون التشخيص دقيقًا وعلميًّا لمعرفة داء انتكاسة التنوير في الوطن العربي، فلا بد من قراءة عميقة ودقيقة لنشأة «الدولة القُطْرية»، وللتدخلات الاستعمارية في هذه المنطقة، بما فيها اتفاقات سايكس بيكو، واصطناع دول قُطْرية بحدود اصطناعية خصوصًا: سوريا ولبنان والعراق، ووعد بلفور ١٩١٧م، ونكبة ٤٨، وهزيمة ٦٧.

فشل التنوير يُبحث عنه، وعن جذوره في البنية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية. شهد الوطن العربي التشظي منذ البدايات الباكرة لبناء الدولة القُطْرية، وغياب أو تغييب الكيان الواحد، أو وجود كيانات حضارية تتوافر لها شروط الديمومة والتطور.



ولدت الدولة القُطْرية مصابة بوباء ما يسميه قسطنطين زريق بـ «العجز العربي». معظم الأقطار العربية خرجت من دائرة أو مركز ما قبل عصر الدولة، وتحقق الاستقلال للعديد من هذه البلدان، ولكنها جلها لم تفلت من إرث القبيلة والطائفة، ولعب الاستعمار دورًا في الهيمنة على مصاير هذه البلدان وثرواتها، وهو ما باعد بينها وبين الانفتاح على عصور التنوير وتياراته، وحرمها الحداثة والتجديد.

يرى المفكر العربي علي أومليل في كتابه «الإصلاحية العربية والدولة الوطنية» أنه في العصر الوسيط، ثم في مستهل العصور الحديثة، التحقت ببلاد الإسلام هزيمتان كبيرتان أمام قوى أوربية، انتهت باحتلال مناطق من العالم الإسلامي: الأولى في مواجهة الحروب الصليبية، والثانية: أمام القوى الإيبيرية، ويرى أنه لم يجد ردة فعل إصلاحية، ولا وعيًا بالتأخر تجاه الأجنبي الغالب، ولا تساؤلًا عما يكون وراء تغلبه.


علي أومليل

يستشهد أومليل بكتاب «إحياء علوم الدين» للإمام الغزالي، ويرى أنه محاولة لإصلاح الإسلام من داخله، وأضيف أيضًا كتابي الإمامين: أحمد بن تيمية الحراني (ت ٧٢٨هـ) «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية»، وتلميذه ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ) «الطرق الحكمية في السياسة الشرعية»؛ فالإسلام المكتفي بذاته - كما رآه الغزالي وابن تيمية وابن القيم- لم يعد قائمًا بعد تدخل أوربا الحديثة منذ النصف الثاني للقرن الثامن عشر؛ فلم يعد مفكرو المسلمين يعبرون عن إسلام عليه أن يرتد إلى ذاته وحدها لكشف الخلل وطلب الإصلاح، إنما سيدخل الآخر كبعد أساسي، ولعل طرح سؤال التأخر الذي طرحه شكيب أرسلان ومفكرون عديدون في مراحل متأخرة يعبر عن هذا المنحى المغاير.

دولة ملغومة بالعنف

ولدت الدولة العربية ملغومة بالعنف، ومسكونة بالقوة؛ فالله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن، كما قال عثمان بن عفان، أو السيف أصدق أنباء من الكتب، كقول أبي تمام، أو كقول المتنبي وهو شاعر (شغل الناس والأقلام والكتبا): حتى رجعت وأقلامي قوائل لي: المجد للسيف ليس المجد للقلم.

في عصر بناء الدولة القُطْرية بعد الحربين الكونيتين: ١٩١٤-١٩١٨م، و١٩٣٧- ١٩٤٥م طُرح سؤال التأخر والتقدم، طرحه النهضويون العرب، وإن كان لا يعم المنطقة العربية كلها. الإسلام المكتفي بذاته عند الغزالي وابن تيمية وابن القيم، ظل حاضرًا في العديد من بلدان الجزيرة والخليج، وظلت البدعة والتكفير قائمين في العديد من مناهج التدريس ووعظ المساجد والإعلام الرسمي.

أدى تراجع المد التنويري بعد هزيمة ٦٧ إلى عودة هذه الإشكالية إلى بلدان مثل مصر، وكانت قد بدأت التجاوز منذ محمد علي باشا وكتاب (الإبريز في تلخيص باريز)، وطرحت الإشكالية مجددًا في تونس بعد بروز تيار النهضة الإسلامي كامتداد للإخوان المسلمين في مصر مطلع الثمانينيات، لكن تونس التي عرفت كتاب (أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك) لخير الدين التونسي أبي النهضة منذ عام ١٨٧٣م، كان الوضع فيها مختلفًا نوعًا ما؛ فخير الدين التونسي كالحاكم المصري محمد علي باشا، والسلطان محمود ومدحت باشا في تركيا يجمعهم موقف موحد قوامه كقراءة خير الدين ورفاعة الطهطاوي في مصر: أن المسلمين ضعفاء، وأن الطريق إلى عودة القوة إليهم إنما يكمن في أخذهم بالتكنيك والعلم اللذين أعطيا الغرب قوته.

يتوافق هؤلاء الزعماء والمفكرون أيضًا على أن الأخذ بمعالم الحياة الأوربية لا يتعارض مع دعائم الدين الإسلامي، ولا يبتعد بالمسلمين من تعاليم دينهم. ساد موقفهم وقناعاتهم طابع التبسيط الذي أراد أن يسد الهوة بين الثقافتين: الإسلامية والأوربية عن طريق القفز فوق المشكلات الأساسية، والاكتفاء بموقف تبريري دفاعي، ولعل ذلك مصدر تأخر الإصلاحات، أو بالأحرى انتكاستها في تونس والمغرب العربي لعدة عقود، وهي أيضًا سبب تراجع المشروطية في تركيا، وانتكاستها في إيران حتى اليوم.

في كتابها (التنويري) تطرح دوريندا أوترام سؤالًا: ما التنوير؟ يعرِّف كانْت التنوير بكونه: «عملية خلاص الإنسان من سذاجته التي جلبها لنفسه، وذلك عن طريق استخدامه للعقل دون أن يشوه التعصب تفكيره».

إلى جانب اجتهادات وأعمال زمرة من الكتاب الآخرين مثل: فولتير، ومونتسكيو، وديدرو، ودالين برت، وروسو، وليسنغ، تضيف أن عملية التنوير لم تكن مقصورة على أوربا، وتحدد أسس التنوير بمحو الأمية، وشيوع المعرفة والتعلم، وزيادة الإنتاج الزراعي، والثورة الصناعية التي كان التنوير مدماكها الأساسي، وتربط بين الدين والتنوير في ثلاث قضايا: حركات الإصلاح الديني، والعلاقة بين الدين والعقل، والدين والتسامح. وإذا قرأنا المقدمات الضرورية والأساسية لعصر الأنوار في أوربا وأميركا، وعمدنا للمقاربة مع الحالة الراهنة عربيًّا، أو حتى بدايات القرن الماضي، فإن الوضع اليوم أن الأمية حسب إحصاءات منظمات دولية تصل إلى ٦٠٪، بما فيها أقدم البلدان تحضرًا: مصر. أما عن

علاقة الدين بالعقل فقد افتعلت عداوات مقيتة بين الدين والعقل بما يزري بسلفية العلامة المجتهد أحمد بن تيمية الذي ألف كتابًا سماه (درء تعارض العقل والنقل)؛ فقد ساد في العديد من البلدان العربية معاداة بين العقل والدين، لكأن الدين ضد العقل بما يتصادم مع جوهر الدين ونصوص القرآن في غير آية.

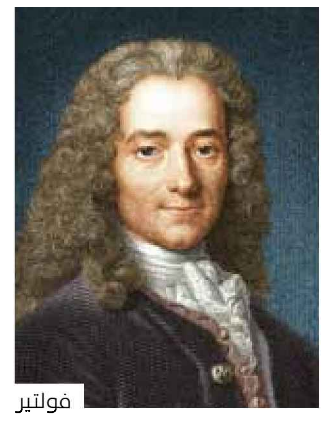
وغاب عن أمتنا العربية الإصلاح الديني والتسامح أيضًا، وسادت موجة من التكفير والتخوين عمت البلاد والعباد، وضحاياها كثر في غير منطقة؛ وكلها أسباب رئيسة لانتكاسة التنوير الذي بدأ خجولًا متأولًا ومتواضعًا، وتعرض لهزات عنيفة وانتكاسات متتالية؛ فالطهطاوي يتأول للديمقراطية بالشورى، ولحرية الرأي بالاجتهاد، وللرأي العام بالحسبة.

بنية اجتماعية هرمة

والواقع أن المنطقة العربية كلها ظلت ترزح تحت حكم الغلبة والقوة، محتفظة بالبنية الاجتماعية الهرمة، ولم يجر تحول حقيقي في البنية الاجتماعية الاقتصادية، ولا تغير أساسي في القيم والتقاليد الموروثة من عصور الجهل والظلام، وجاءت الانقلابات العسكرية لتحقيق إنجازات في مجالات معينة، لكنها - وهذا هو الأهم - اتسمت بطبيعة مزدوجة، ووعي ملتبس، قطعت الطريق على التطور السلمي الديمقراطي، وغيبت الحرية، وريفت المدينة، وهمشت المجتمع المدني، وصادرت حرية الرأي والتعبير، وحافظت على العصبيات القبلية، والطائفية والجهوية، وغلبت الإرادوية والاعتداد بالقوة حد العجز عن حماية السيادة والاستقلال والتراب الوطني.

أسهمت الخلافات الداحسية في النظام العربي كله مشرقه ومغربه، ملكياته وجمهورياته، في تمزيق عرى الأخوة العربية، وأضعفت التضامن العربي، بل امتدت الخلافات داخل كل قطر بين الاتجاهات الفكرية والحزبية والسياسية؛ فتصدعت الوحدة الوطنية، وساد الوعي الزائف وعداوات الجاهلية الأولى؛

سادت موجة من التكفير والتخوين عمت البلاد والعباد، وضحاياها كثر في غير منطقة؛ وكلها أسباب رئيسة لانتكاسة التنوير الذي بدأ خجولا متأولا ومتواضعًا، وتعرض لهزات عنيفة وانتكاسات متتالية


فولتير

فتضعضعت حصانة العقل والجسد، وتراجع التنوير. لم تكن الصهيونية العالمية ولا إسرائيل والاستعمار غائبين عن هذا الصراع الذي أسهمت فيه المنظومة العربية جلها، وتنافست في نقش لوحته المفجعة. الخوف من الإبداع، ورفض الاجتهاد، وتجريم التجديد والحداثة، وسد الأبواب والنوافذ أمام التغيير السلمي والتحول الديمقراطي وحرية الرأي والتعبير أعاقت، بل أدت أنوار العصر في الوطن العربي، وأشرعت النوافذ والأبواب لتسيد الجهل، وتطاول ليل الفتن والحروب والمآسي؛ فمقاصل التجريم والتخوين والتكفير لها الأثر المدمر في قتل المواهب وخمود التنوير، ولعل أنموذج اليمن دال وفاجع.

في منتصف القرن الخامس شهد اليمن ظهور فرقة من الزيدية تدعى «المطرفية»، طرحت بعض الآراء الكلامية حول حدوث العالم وإثبات الصانع، وأن الحوادث اليومية كالنباتات والمولدات والآلام ونحوها، حادثة من الطبائع الحاصلة في الأجسام، ويذهبون إلى عدم حصر الإمامة في البطنين (أبناء الحسن والحسين)، كما أشار العلامة الباحث أحمد محمد الشامي في موسوعته الفكرية (تاريخ اليمن الفكري في العصر العباسي)، وتعرضت هذه الفرقة للإبادة، وأسدل الستار على الجريمة.

كتاب الدكتور علي محمد زيد «تيارات معتزلة اليمن» أول من علق الجرس وتتالت الردود. في الأعوام ١٩٣٧- ١٩٤١م صدرت في المتوكلية اليمنية مجلة «الحكمة اليمانية» مثلت البداية الحقيقية للحداثة والتجديد والتنوير، صدر منها ٢٨ عددًا. تبنت المجلة دعوات الإصلاح الديني، والتحديث السياسي، ونشر الجديد: القصيدة الحديثة، والقصة القصيرة، والنقد الأدبي، والمقالة السياسية. كان معظم محرريها من علماء الدين، وشاع عنهم «اختصار القرآن»، وأعدم الكثيرون منهم بعد فشل حركة ٤٨ الدستورية، وكانت الانتكاسة الثانية للتنوير في اليمن، ولكن بحد السيف.

وأصدر مجموعة من الأدباء في المتوكلية اليمنية مجلة «البريد الأدبي»، وقد صدرت منها بضعة أعداد ثم توارت. وفي عدن صدرت مجلة (المستقبل) ١٩٤٩ -١٩٥٠م، وكانت الأكثر حداثة وعصرية وتنويرًا، اتهم سكرتيرها المفكر العربي عبدالله عبدالرزاق باذيب بتهمة ازدراء الأديان، وحوكم على مقاله: «مسيح جديد يتكلم الإنجليزية».

مقاصل التخوين والتجريم والتكفير، ابتداء بالإمامة والاستعمار البريطاني والإسلام السياسي والأنظمة الشمولية والدكتاتورية في الشمال والجنوب، هي من تولى كبر إعاقة التنوير ووأده وتقتيل رواده.

التنوير و«ثنائيّة» المشرق والمغرب في مشروع الجابري



ناجية الوريمي

باحثة تونسية

تحتلّ مسألة التنوير في الفكر العربيّ المعاصر مركزًا محوريًّا يؤكّده تقاطعها مع سائر شروط النهضة والتحديث. ومصطلح التنوير يكاد يكون مرادفًا للعقلانيّة، التي اعتبرت نمطًا تفكيريًّا يضمن تجاوز التخلّف وعوامل الشدّ إلى الوراء؛ مثل التعصّب، والظلاميّة، والإيمان بقوى معرفيّة تلغي التفكير المنطقيّ الاستدلاليّ. غير أنّ الزاوية التي نُظِر منها إلى هذه المسألة كانت تختلف من مفكّر عربيّ إلى آخر، وبخاصّة من مشروع فكريّ إلى آخر، وذلك وفق المقاربات المنهجيّة و«الأيديولوجيّة» المعتمدة. فقد انطلق عددٌ من المفكّرين من حقيقة القصور الذي يشهده «العقل العربي» أو «العقل الإسلامي»، وراحوا يبحثون في الأسباب التاريخيّة والإبستمولوجيّة التي جعلت هذا القصور مزمنًا، وتسبّبت في فشل النهضة العربيّة وفي تعمّق التبعيّة للآخر. ومن اللّافت للانتباه أن نجدهم متّفقين على العودة بجذور هذا القصور إلى حِقَبٍ مضت، حقب النشأة والتطوّر والجمود التي شهدها العقل العربي الإسلامي.



ويعدّ مشروع محمّد عابد الجابري في هذا الصدد من أبرز المشاريع الفكريّة نظرًا إلى طابعه الشموليّ الذي اتّخذ نسقًا ذا بنيةٍ واضحةِ المنطلقات والنتائج، ونظرًا أيضًا إلى قدرته على إثارة الإشكاليّات المحرجة، واستثارة القارئ عبر استدراجه إلى المشاركة في الفعل النقديّ الذي انبنى عليه. ومجادلة هذا المشروع من خلال نقاط عديدة منهجيّة ومعرفيّة، لا يمكن بأيّة حال أن تمسّ قيمته في نقد «العقل العربيّ»، بل على العكس من ذلك تدعمه عن طريق التفكير معه وإثرائه بالمساءلة والحوار. وفي هذا المقال سنكتفي بمجادلة المعيار الجغرافي - الثقافي الذي بنى عليه الجابري مشروعه النقديّ الذي أسند إليه دورًا لا يُستهان به في تحديد عوامل التنوير العربيّ وعراقيله.

صرّح الجابري في أكثر من سياق بأنّ العقلانيّة مفتاح التنوير، واعتبرها -إلى جانب الديمقراطيّة- شرطَي النهضة العربيّة المنشودة. وراح يبحث في مدى حضورها في الأنظمة الفكريّة التي كوّنت -ولا تزال- العقل العربي، معتقدًا أنّ ذلك الحضور هو الذي يمكن أن يؤسّس لعقلانيّة عربيّة منفتحة على مكتسبات الحضارة الإنسانيّة من ناحية، ومتجذّرة في تاريخ الأمّة وهويّتها من ناحية ثانية؛ لأنّه -حسب رأيه- «لا سبيل إلى التجديد والتحديث إلا من داخل التراث نفسه وبوسائله الخاصّة وإمكانيّاته الذاتيّة»، وذلك بتوظيف «وسائل عصرنا المنهجيّة والمعرفيّة». (بنية العقل العربي: المركز الثقافي العربي، ١٩٩١م، ص٥٦٨).

غير أنّ مشروع الجابريّ رغم قيمته في فهم الثقافة العربيّة فهمًا جديدًا، ظلّ خاضعًا في جانبٍ منه لنزعة أيديولوجيّة؛ ففيه تداخلت المعايير الإبستمولوجيّة العلميّة، والمعايير (الجغرا-ثقافيّة) في علاقتها بالانتماء الجغرافي للمفكّر. وكنّا نعتقد أنّ هذه المعايير قد ولّت مع ما ولّى عهده من مواقف تقليديّة، حاربها الجابري نفسه دون هَوادة. إنّها المعايير التي

صرّح الجابري في أكثر من سياق بأنّ العقلانيّة مفتاح التنوير، واعتبرها -إلى جانب الديمقراطيّة- شرطَي النهضة العربيّة المنشودة، لكن كيف يحقّق التنويرَ مشروعٌ يقسّم أنظمة العقل العربي وفق معايير قديمة أنتجتها ظروف سياسيّة لا علاقة لها بالفكر وبالإبستمولوجيا؟

أنتجت فكرة المفاضلة بين المشرق والمغرب: أيّهما يتقدّم على الآخر داخل الإطار الحضاريّ الواحد الذي يجمعهما. وهنا يحقّ لنا أن نسأل: كيف يحقّق التنويرَ مشروعٌ يقسّم أنظمة العقل العربي وفق معايير قديمة أنتجتها ظروف سياسيّة لا علاقة لها بالفكر وبالإبستمولوجيا؟ وكيف يستقيم أن ننسب إلى جهةٍ ما كاملَ العقلانيّة، وننسب إلى الأخرى كامل اللّاعقلانيّة، رغم ما يجمع بينهما من سياق تاريخيّ واحد، واختيارات ثقافيّة واحدة؟

المنهج الإبستمولوجي في قراءة الخطاب:

لقد استفاد الجابري من الرصيد الهامّ الذي حقّقته الفلسفة الغربيّة الحديثة -بحكم اهتماماته الفلسفيّة- في مستوى تحليل الفكر العربيّ الإسلاميّ ومنتجاته الفكريّة؛ فقام بتطبيق المنهج الإبستمولوجي في قراءة الخطاب، معتبرًا أنّنا في أشدّ الحاجة إلى عمل من هذا القبيل بهدف تبيّن الأسس المعرفيّة والمنطقيّة التي قام عليها الفكر العربيّ، وخصوصًا النجاح في حسن استثمار الجوانب العقليّة المميّزة في تراثنا والداعمة لمسار حداثة عربيّة. وصرّح بأنّ مشروعه «نقد العقل العربي» قائم على «تحليل الأساس الإبستمولوجي للثقافة العربيّة التي أنتجت العقل العربيّ». (تكوين العقل العربي: المركز الثقافيّ العربي، ١٩٩١، ص٣٣). وذلك بهدف الكشف عن نوعيّة الآليّات العقليّة التي تمكّن من اكتساب المعرفة -انطلاقًا من مبادئ وقواعد محدّدة- وهو ما يؤسّس مفهوم «النظام الفكريّ - Epistémè». وتوصّل إلى بلورة ثلاثة أنظمة هي: البيان، والبرهان، والعرفان. وسنتوقّف عندها بعض الشيء؛ لأنّ دواعي تحديدها ومعايير توزيع الحقول المعرفيّة بينها هي التي ستكشف عن معايير المفاضلة بين المشرق والمغرب، التي كانت توجّه من الداخل كامل المشروع الفكريّ الذي أسّسه الجابريّ.

أدرج الجابري ضمن نظام البيان نصوص العلوم عربيّة المنشأ؛ وهي: الفقه، والكلام، والنحو، والبلاغة. (تكوين العقل العربي، ٩٦- ١٣٣؛ بنية العقل العربي، ١٣- ٢٤٨). وتتمثّل خصائص هذا النظام في أنّ «عمليّة التفكير محكومة دومًا بأصل؛ أي أنّ العقل البيانيّ فاعليّة ذهنيّة لا تستطيع ولا تقبل ممارسة أيّ نشاط إلا انطلاقًا من أصل معطى [نصّ، أي الكتاب والسنّة] أو مستفاد من أصل معطى [ما ثبت بالإجماع والقياس]». (بنية العقل العربي، ١١٣).

إذن ليس للعقل من دور في هذا النظام إلا الاستدلال على صحّة النصّ أو استثماره؛ لذلك هو محدود الفعالية ولا دور له إلا في حسن الاتّباع. والخطابات الممثّلة لهذا النظام لا تخرج عمّا أنتجه أعلام من المشرق، هم سيبويه والشافعي والقاسم

الرسّيّ والجاحظ وابن الأنباري والسيرافي وأبو الحسن الأشعريّ وابن جنّيّ والتوحيدي والقاضي عبدالجبّار، وأبو الحسين البصريّ والسكاكي، والقائمة طويلة. لا يكشف تتبّعها عن أسماء مغربيّة إلا نادرًا. وكان حكم الجابري على هؤلاء أنّهم جانبوا العقلانيّة؛ لأنّهم خضعوا لسلطة مرجعيّة لا تعدو أن تكون «عالم الأعرابيّ» في شبه الجزيرة. (بنية العقل العربي، ٢٤٨).

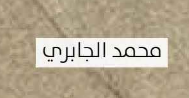
النظام الثاني هو العرفان: ويتمثّل في أنّ الحصول على المعرفة «لا يكون بالعقل ولا بالحسّ، بل بالكشف؛ وهو ما يُلقى في القلب إلقاءً عندما يرتفع الحجاب بينه وبين الحقيقة العليا». (تكوين العقل العربي، ٣٧٤). فالعرفان إلغاءٌ للعقل. (بنية العقل العربي، ٣٧٩). وتمثّل هذا النظام كلّ التيّارات العرفانيّة، الصوفيّة منها والشيعيّة، بروافدها الأجنبيّة الشرقيّة. وكان الجابري صريحًا في الإعلان عن وقوفه موقفًا نقديًّا من «العرفان»، من منطلق تحليله العقلاني المستنِد -كما قال- إلى «الإيمان بقدرة العقل على تفسير كلّ الظواهر تفسيرًا يعطيها معنى معقولًا»، ومن منطلق إيمانه «بقدرة العقل على تفسير ما يسمّيه العرفانيّون: الكشف». (بنية العقل العربي، ٣٧٤- ٣٧٥). ويؤكّد أنّ الكشف العرفاني هو «أدنى درجات الفعالية العقليّة». (بنية العقل العربي، ٣٧٨)، وأنّ أعلامه لا يتجاوزون حدود المشرق، من قبيل إخوان الصفا والكليني والقشيري والهجويري وابن عربي، (نشأ في الأندلس وعاش في المشرق)، والطوسي وغيرهم. وعندما ذكر ضمن هذا النظام عَلَمًا مغربيًّا هو الشيعيّ القاضي النعمان، عرّفه بفترة انتمائه إلى المشرق مع المعزّ لدين الله الفاطمي مؤسّس القاهرة. (بنية العقل العربي، ٣٢١)؛ حتّى يحافظ على الصورة الناصعة لعقلانيّة مغربيّة كما سنرى.

النظام الثالث هو البرهان: يعرّفه الجابري بأنّه «يتأسّس بوسائله الخاصّة التي هي العقل وما يضعه من أصول، وليس له سلطات مرجعيّة خارجة عنه». (بنية العقل العربي، ٤١٦)، وبأنّه يقوم على «منطلقات منهجيّة وتصوّريّة مستمدّة من الحقل المعرفيّ العلميّ لذلك العصر (أي العصر القديم)؛ بل لكلّ عصر... مثل الاستنتاج والاستقراء والسببيّة». (بنية العقل العربي، ٥٥٢). لكنّ العقل في نظام البرهان المشرقي ظلّ مُفرَغًا من محتواه العقليّ الإبداعيّ؛ لأنّ العقل فيه لا يعدو أن يكون شكليًّا، ولم يبتعد كثيرًا عن وظيفة خدمة البيان والعرفان، حسب استثمار الفلاسفة المشارقة له، مثل الكندي والفارابي وابن سينا وغيرهم.

العقل العربي وخيبة الأمل

إلى هذا الحدّ من تحديد أنظمة العقل العربي بحقولها المعرفيّة وأعلامها «المشارقة»، يُصاب القارئ بخيبة أمل في هذا العقل العربي الذي عمل وفق أنظمة تصادر العقل أو هي تحدّ من فاعليته وإبداعه المعرفيّ. لكن فجأة ينبعث أملٌ فريدٌ من نوعه، مصدره المغرب والفكر المغربيّ؛ فخارج النظم الثلاثة المذكورة، وفي سياق تفكّكها، يقدّم الجابري فكرًا مغربيًّا - أندلسيًّا تجاوز مآزقها الإبستمولوجيّة وأسّس عقلًا «برهانيًّا خالصًا»- حسب عبارته. ويتمثّل هذا العقل في منطق استدلال عقليّ صِرف. كان هذا مع ابن حزم وابن باجة وابن رشد والشاطبي، ومع ابن خلدون بخاصّة. هؤلاء عنده هم «أعلام التجديد في الثقافة العربيّة الإسلاميّة في المغرب والأندلس»، برز الواحد منهم «كمَعْلَمة من معالم لحظة النقد التجاوزي»، حسب قوله. (بنية العقل العربي، ٥٤١). فابن رشد يمثّل قمّة ما وصل إليه العقل العربي في ميدان الفلسفة، وابن خلدون يمثّل أوج الفكر التاريخيّ والاجتماعي والسياسيّ في الثقافة العربيّة الإسلاميّة، والشاطبي يمثّل قمّة ما وصل إليه العقل العربي في ميدان الأصول». (بنية العقل العربي، ٥٣٨). وهؤلاء جميعًا «يقعون على مستوى واحد من النضج العقلاني، وعلى درجة واحدة في مجال التجديد والإبداع العقليّين». (بنية العقل العربي، ٥٣٨). ومن هنا يهيِّئ الجابري الفكرَ المغربي لتمثيل الحلقة العقليّة الأولى التي يمكن أن نربط معها اليوم أواصر التواصل في مجال التنوير العربيّ.

كان هذا صريحًا في قوله: «ما ننشده اليوم من تحديث للعقل العربي وتجديد للفكر الإسلامي يتوقّف ليس فقط على مدى استيعابنا للمكتسبات العلميّة والمنهجيّة المعاصرة -مكتسبات القرن العشرين وما قبله وما بعده- بل أيضًا ولربّما بالدرجة الأولى يتوقّف على مدى قدرتنا على استعادة نقديّةِ ابن حزم، وعقلانيّةِ ابن رشد، وأصوليّةِ الشاطبي، وتاريخيّةِ ابن خلدون، هذه النزوعات العقليّة التي لا بدّ منها إذا أردنا أن نعيد ترتيب علاقتنا بتراثنا بصورة تمكّننا من الانتظام فيه انتظامًا يفتح مجالًا للإبداع، إبداع العقل العربي داخل الثقافة التي يتكوّن فيها». هذا ما بدا للجابري كفيلًا بتوفير « ا لشر و ط


محمد الجابري

الضروريّة لتدشين عصر تدوين جديد في هذه الثقافة»، وذلك عن طريق «استعادة العقلانيّة النقديّة التي دشّنت خطابًا جديدًا في الأندلس والمغرب». (بنية العقل العربي، ٥٥٢). ولا يخفي في هذا المستوى مفاضلته الصريحة بين هذه «المكتسبات» العقلانيّة المغربيّة وما اعتبره «تداخلًا تلفيقيًّا مكرّسًا للتقليد في عالم البيان، وللظلاميّة في عالم العرفان، وللشكليّة في عالم البرهان». وحمّل هذا التداخل التلفيقيّ المشرقيّ مسؤوليّةَ الأزمة التي تردّى فيها الفكر العربي ولم يخرج منها إلى اليوم. (بنية العقل العربي، ٥٥٨- ٥٥٩).

هو ذا مشروع الجابري وفق توزيع (جغرافي - ثقافي): حظُّ المشرق فيه: نظامان غاب فيهما العقل أو كان حضوره فيهما ضعيفًا، وهما: البيان، والعرفان. ونظام عقلانيّ النزعة لكن غلبت عليه الشكليّة وغاب الإبداع وهو البرهان. أمّا حظّ المغرب من العقلانيّة النقديّة المبدعة فهو وافر، كما رأينا. غريبٌ هذا التوزيع الخاضع لفكرة قديمة مدارها المفاضلة بين جهتَيْ حضارة واحدة وثقافة واحدة وسياق تاريخيّ واحد. إنّه إعادة إنتاج لموقف سياسيّ افتتحه العبّاسيّون عندما خرجت من نفوذهم مناطق الغرب الإسلامي: الأمويّون في الأندلس،



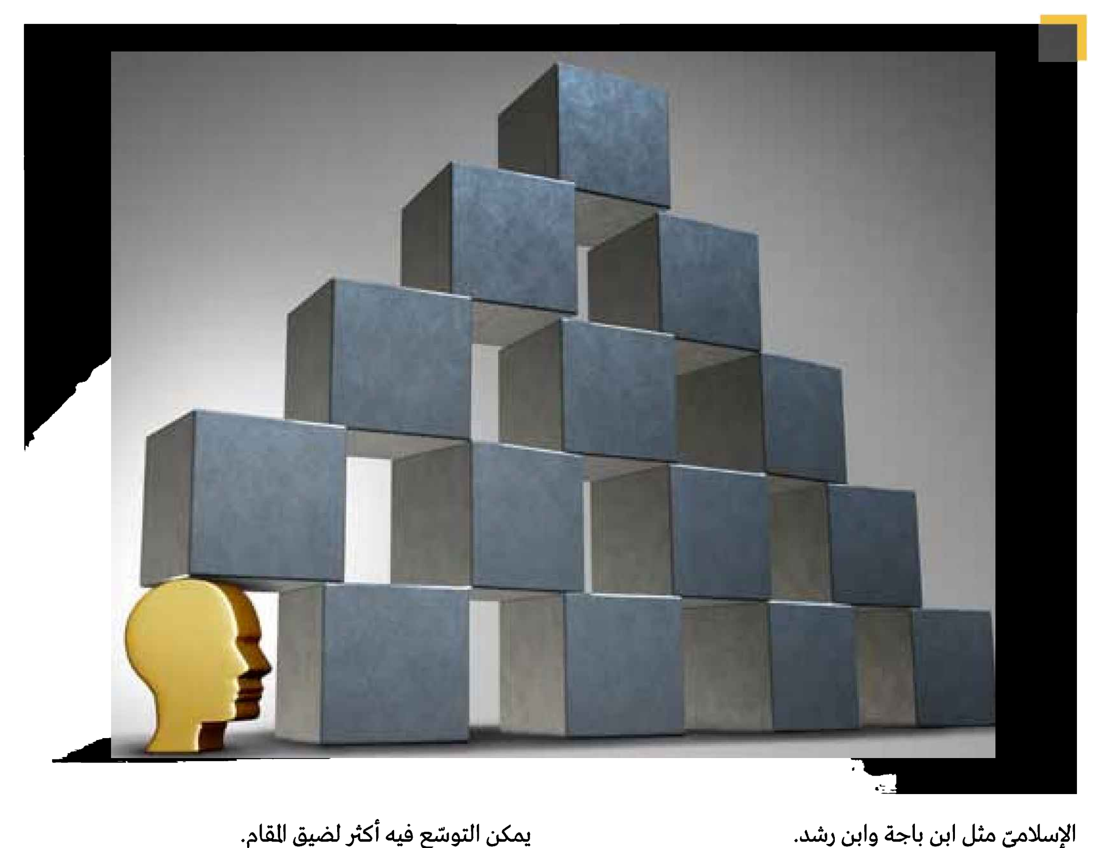
كان حرص الجابري المسبق والواضح على جعل ثقافة الغرب الإسلامي عنوانَ العقلانيّة اللازمة اليوم لفعل التحديث، وراء سكوته عن مؤشّرات العقلانيّة في المشرق

ودول خارجيّة أو شيعيّة في شمال إفريقيا. ومفاده أنّ الشرق أفضل من الغرب «الخارج عن الشرعيّة». وردّ المغاربة الفعل فقلبوا المفاضلة. إذن هو موقف مرتبط بالسياسة ومقتضياتها الظرفيّة، ولا علاقة له بالمعرفة وآليّات إنتاجها؛ فالبيان والعرفان موجودان في المشرق مثلما هما موجودان في المغرب. ولأنّ السياق لا يسمح بالتوسّع نكتفي بالإشارة إلى أنّ البيان في صيغته المالكيّة كان مسيطرًا على الإنتاج الثقافيّ في المغرب، وقاد الإمام سحنون حملته ضدّ المعتزلة بنفس الطريقة التي قاد بها ابن حنبل وأضرابه هذه الحملة في المشرق، والعرفان الشيعيّ في المغرب عُرِف مع الفاطميّين قبل انتقالهم إلى المشرق (مصر). والبرهان موجود في المغرب مثلما هو موجود في المشرق، بل لعلّه هناك أوضح حضورًا في مرحلة التأسيس، مع القدريّة أوّلًا، ثمّ مع المعتزلة، ومع قسم من الفلاسفة. ونعتقد أنّ إثارة الجابري لإشكاليّة المفاضلة رمت بظلالها على المعايير الإبستمولوجيّة التي اعتمدها في توزيع العلوم والحقول المعرفيّة داخل الأنظمة الثلاثة. فعند التدقيق في النماذج التي اعتمدها في الاستدلال على مادّة كلّ نظام نتبيّن تعمّده السكوت عن النماذج التي تخالف منطق توزيعه، أو تعمّده التأويل المتعسّف لبعض منها؛ لحملها على دعم مشروعه المحمول مسبقًا على مناصرة المغرب. ولنقدّم الأمثلة التالية لأنّ السياق لا يسمح بالتوسّع كثيرًا:

علم الكلام الاعتزالي في بداياته -أي مع عمرو بن عبيد ومع واصل بن عطاء والنَّظّام والعلّاف والجاحظ- لا يمكن أن يُدرج في النظام البياني؛ لأنّ آليّات التفكير المعتمدة فيه ومنطق ترتيب مصادر المعرفة مباينة لما هو موجود في النظام البياني: ففي الوقت الذي يضع فيه علماء الكلام العقل في الصدارة محكّمين إيّاه في فهم النصّ وتأويله وفق منطق عقليّ، يضع الفقهاء النصّ في الصدارة، مؤخّرين العقلَ إلى المرتبة الرابعة باعتباره خادمًا لحقائق «النصّ» ليس أكثر. وعلم الكلام في بداياته مشرقيّ.

الجابري يقع في الخلط

ما أوقع الجابري في هذا الخلط بينه وبين الفقه أو أصول الفقه في آليّات إنتاج المعرفة، هو عدم انتباهه إلى خصوصيّات الخطاب الكلاميّ في مرحلته الأولى -أي قبل الحدث «الأشعريّ»- وهذا ما جعله يقحم علم الكلام ضمن النظام البيانيّ، جنبًا إلى جنب مع علم الفقه وأصوله. لقد اقتصر الجابري على المفهوم المتأخّر لعلم الكلام الذي أحدثه الأشعريّ، عندما خرج على المعتزلة وأوجد صيغة سنّيّة «نصّيّة» لهذا العلم بأن جعله خادمًا لحقائق الشريعة مدافعًا عنها ضدّ «أصحاب البدع». ونتبيّن من خلال ما وصلَنا من نصوص تمثّل هذا الخطاب أنّ مفهوم العقل عند المعتزلة الأوائل يخضع لنفس الآليّات الفكريّة التي حدّدها الجابري لدى بعض مفكّري الغرب



الإسلاميّ مثل ابن باجة وابن رشد.

في المقابل، لا يمكن التسليم بأنّ كلّ الأعلام المغاربة الذين وضعهم في خانة العقل، أو في النظام البرهانيّ «الخالص» -كما قال- هم كذلك. ويكفي أن نقف بعض الشيء عند ابن حزم وابن خلدون؛ فمفهوم العقل عند ابن حزم هو ما خدم النصّ، ولا يمكنه حتّى القيام بعمليّة القياس. وهو يرى أنّ الواقع -واقع المسلمين- عليه ألا يتغيّر حتّى يبقى وفيًّا ومتطابقًا مع التشريع المكتمل والنهائيّ الذي أنزله الله. وما دور العقل إلا الوقوف على الأحكام الموجودة بالضرورة في «النصّ». ويؤكّد ابن حزم في مسألة المرجعيّة التي يجب أن توجّه فعل الإنسان، أن لا «حُسنَ» ولا «قُبحَ» إلا ما علّمنا الله، مخالفًا بذلك المعتزلة في مفهومهم للحسن والقبح العقليّين؛ لذلك فإنّ مكان ابن حزم هو «البيان» وليس «البرهان الخالص» وفق توزيع الجابري. أمّا ابن خلدون فإنّ كلّ ما ذكره الجابري في شأن عقلانيّته هو من باب الإسقاط والتوظيف الأيديولوجي الصريح؛ فهو خطاب لا يتجاوز -من حيث نوعيّة دلالاته ومن حيث آليّاته الفكريّة- ثوابتَ النظام البيانيّ؛ بل إنّه الخطاب الوحيد الذي نجح في رفع الثوابت «النصّيّة» التي يكرّسها نظام البيان، إلى درجة القانون الاجتماعيّ والتاريخيّ. وقد درسنا هذا الجانب في كتابنا «حفريّات في الخطاب الخلدونيّ: الأصول السلفيّة ووهم الحداثة العربيّة» (سوريا، دار بترا، ٢٠٠٨م)، ولا يمكن التوسّع فيه أكثر لضيق المقام.

لذلك كان حرص الجابري المسبق والواضح على جعل ثقافة الغرب الإسلامي عنوانَ العقلانيّة اللازمة اليوم لفعل التحديث، وراء سكوته عن مؤشّرات العقلانيّة في المشرق، داخل الفكر السنّيّ، أو الاعتزاليّ المبكّر، أو الفلسفيّ؛ ووراء تأويله الحداثيّ المسقط على نصوص مغربيّة مثل نصوص ابن حزم والشاطبي وابن خلدون. لقد قام في هذه المسألة بالذات بعمليّة تطويع للمادّة المعرفيّة حتّى تستقيم مع موقف أيديولوجيّ مسبق.

إنّ مجادلة الجابري في قراءته لنصوص الثقافة العربيّة، دليل على قدرة هذه القراءة على الاستحواذ على القارئ، لكن بطريقة لا تسلبه حريّة التفكير؛ فهي مبنيّة أساسًا على «العقلانيّة النقديّة» وعلى فعل الإبداع، وبقدر ما تنقد تقبل النقد. لقد توصّل صاحبها من ورائها إلى التنبيه إلى الشروط الإبستمولوجيّة اللازمة لفعل التنوير العربي، وهي الشروط التي لا تزال في حاجة إلى الكثير من المراجعات النقديّة، لعلّ في صدارتها مراجعة الثنائيّة البالية مشرق- مغرب. ثمّ أَلَمْ يقل ابن خلدون في هذه الثنائيّة: «ليس بين قطر المشرق والمغرب تفاوتٌ بهذا المقدار الذي هو تفاوت في الحقيقة الواحدة»؟ ألم يكن أولى بالجابري -وهو الذي يعلي عقلانيّة ابن خلدون- أن يتّبعه في هذا الموقف؟!

التنوير يعني تحقيق الرقي لواقعنا العربي



موريس أبوناضر

كاتب وأكاديمي لبناني

يعد التنوير الأوربي من وجهة نظر تاريخية، وريث الحركة الإنسية التي سخّرت جهودها للتوفيق بين الفلسفة اليونانية وآدابها، وبين التراث المسيحي في الدين من جهة أخرى. كما يعد ردّة فعل على الظلامية الأصولية التي كانت تهيمن على البشر في أوربا. والتنوير بالمعنى الحرفي هو ضدّ الظلام، ولكنه بالمعنى المجازي الاستنارة العقلية المضادة للفهم المغلق للدين.

بدأ إشعاع هذه الحركة مع مارتن لوثر في ألمانيا الذي حاول زعزعة اليقينيات القديمة في منظومة الخطاب الديني، وأكمل انتشاره مع ديكارت الذي تمرّد على فلسفة القرون الوسطى القائمة على تراث الفكر الأرسطي، ورأى أن المناهج السابقة في الفلسفة مليئة بالعيوب، وبعيدة من مواكبة العلم الجديد في أوربا الذي ساد الأوساط الثقافية مع نيوتن وغاليليو. أما كانط فقد أوضح مفهوم التنوير بقوله: «التنوير يعني خروج الإنسان من قصوره العقلي. وحالة القصور العقلي تعني عجز المرء عن استخدام عقله، إذا لم يكن موجّهًا من شخص آخر، والخطأ يقع علينا إذا كان هذا العجز ناتجًا لا عن نقص في العقل، بل عن نقص في التصميم والشجاعة على استخدام العقل، بدون أن نكون موجّهين من شخص آخر. لتكن تلك الشجاعة والجرأة على استخدام عقلك أيها الإنسان». وفي مكان آخر من نصه الشهير حول التنوير، نلحظ أن كانط يقدّم لنا بعض العلامات على هذه العقبات التي تضغط على الإنسان، وترعبه فلا يعود يجرؤ على استخدام عقله المعطّل. يقول كانط في هذا السياق: «ليس هناك إلا طريقة وحيدة لنشر الأنوار هي الحرية، ولكن ما أن ألفظ هذه الكلمة، حتى أسمعهم يصرخون من كل حدب وصوب: لا تفكروا حذارِ من التفكير، الضابط يقول: لا تفكروا تمرّنوا، وجابي الضرائب يقول: لا تفكروا ادفعوا، والكاهن يقول: لا تفكروا آمنوا».


صالون مدام جيوفرين

محاربة الوحش الضاري

رفع فولتير كبير التنويريين طيلة حياته شعار محاربة الوحش الضاري، أي التعصب والإكراه في الدين الذي يمارسه رجال الكنيسة، ونشط في محاربة الاستبداد السياسي المرتبط بكل ذلك، من دون أن يعني هذا أن فولتير كان ضد النظام الملكي، أو ضد الإيمان المطلق. فعلى عكس ما يروّج لم يكن فولتير ملحدًا ماديًّا على طريقة فلاسفة التنوير الآخرين، إنما كان مؤمنًا إيمان الفلاسفة لا إيمان الكهنة ورجال الدين، وكان كما نقول اليوم داعية إلى تنوير العامة حتى تخرج من ظلمات الجهل، والتعصب الديني، وتدخل في مرحلة التحضّر والتقدّم. وقد فعل فولتير كل شيء لكي ينتزع السلطة السياسية من براثن الكنيسة، ولكي يخفّف من هيمنتها على العقول، وقد صدّق المستقبل توجّهه الأساسي فيما يخصّ هذه النقطة؛ ذلك أن القرن التاسع عشر أنجز مشروعًا كبيرًا، عندما فصل الدولة عن الكنيسة، وحرّر السياسة من هيمنة المطارنة والكرادلة وبقية الأصوليين، وكان ذلك أحد الأسباب الأساسية لتقدّم أوربا، وتحوّلها إلى منارة حضارية. في كتابه المدعو بالقاموس الفلسفي يقول فولتير: إنه يهدف إلى إحداث ثورة في العقول، تكون مرتكزة على ممارسة العقل والروح النقدية، وتتيح لنا التحرّر من الأفكار المتعصبة التي نرثها عن أهلنا، وهي كارهة للآخر بشكل سابق؛ لأنه يختلف عنّا دينًا أو مذهبًا، أو أصلًا اجتماعيًّا، كما أنها تتيح لنا أن نفكّر بشكل حرّ. ومعلوم أن فرنسا في عصر فولتير كانت محكومة بالاستبداد السياسي الملكي المتحالف مع الأصولية المسيحية، وكان المجتمع خاضعًا للتصورات الطائفية التي تحاول الحركات الإسلامية المتطرفة اليوم فرضها في بعض المجتمعات العربية والإسلامية. ومن المعروف أن فولتير كان يكره التعصّب الديني كرهًا شديدًا ويراه عدوّه الأوّل، وقد كرّس كل حياته لمحاربته، ولذلك أصبح اسمه رمزًا لمناهضة المتشددين المتزمتين في أي مكان كانوا ولأي دين انتموا، وخلّد اسمه في التاريخ كمناضل شديد المراس من أجل حرية الفكر، وكان يقول جملته الشهيرة التي ذهبت مثلًا، وأسست العقلية الديمقراطية في الغرب يقول: «قد أختلف معك في الرأي، ولكني مستعدّ أن أدفع حياتي ثمنًا من أجل أن تقول رأيك». باختصار كانت مضامين التنوير بالنسبة لفولتير تتحقّق في انحسار نفوذ الكنيسة، وهيمنتها على الدولة والعقول في آن واحد، وتفكيك الأفكار الطائفية والمذهبية، والخرافات الدينية، وانبثاق إيمان جديد مضاد

للإيمان القديم، قائم على فكرة التسامح وحرية الاعتقاد، وتوسيع دائرة الجمهور المثقّف، وأخيرًا نشر الفكر العقلاني.

جاء كوندروسيه بعد فولتير؛ لكي يرسّخ المواقع نفسها، ويعمّق الاتجاه ذاته، ومعلوم أن برنامج التنوير وصل على يديه إلى أفضل وجه. ولكن ما هذا التنوير بالنسبة إلى كوندروسيه، وكيف يمكن أن نصل إليه؟ يذهب هذا الأخير إلى القول بأنه لا يمكن التوصّل إليه إلا عن طريق عقلية التفحص والشك بكل ما ورثناه عن القديم، ولا يمكن التوصل إلى ذلك إلا عن طريق الثقة بالعقل، لماذا؟ لأن العقل هو الوسيلة الوحيدة التي نمتلكها من أجل التوصّل إلى الحقيقة. والتنوير يعني الحقيقة، يعني نور الحقيقة الذي يبدّد ظلمات الجهل والتعصّب والأحكام السابقة. ولكن كيف يمكن لنا التأثير في عقول البشر وإخراجهم من ظلمات الجهل. عن هذا السؤال يجيب المفكر الفرنسي بأن هناك ثلاث طرائق: إما الكتب، وإما التشريع، وإما التربية.

لم يكن فلاسفة التنوير الذين ذكرناهم في تيارهم العريض يستهدفون الدين بحدّ ذاته، ولا حتى فكرة التعالي الرباني، ولا العقيدة الأخلاقية لهذا الدين أو ذاك، إنما كانوا يستهدفون سيطرة رجال الدين على الحكم، والخلط بين السياسة والدين، وترسيخ نظام طائفي، أو مذهبي، أو نشر أفكار التعصّب الأعمى والدفاع عنها. بمعنى آخر، فلاسفة التنوير لم يكن هدفهم رفض الدين، أو حرمان الناس من أديانهم، إنما جعلهم أكثر تسامحًا في فهم هذه الأديان وممارستها، كما كان هدفهم الأساسي تدشين مبدأ حرية الوعي والضمير، لأوّل مرة في تاريخ الفكر البشري، فأنت حسب هؤلاء حرّ في أن تؤمن أو لا تؤمن، وكل إيمان قائم على القسر والإكراه لا معنى له.

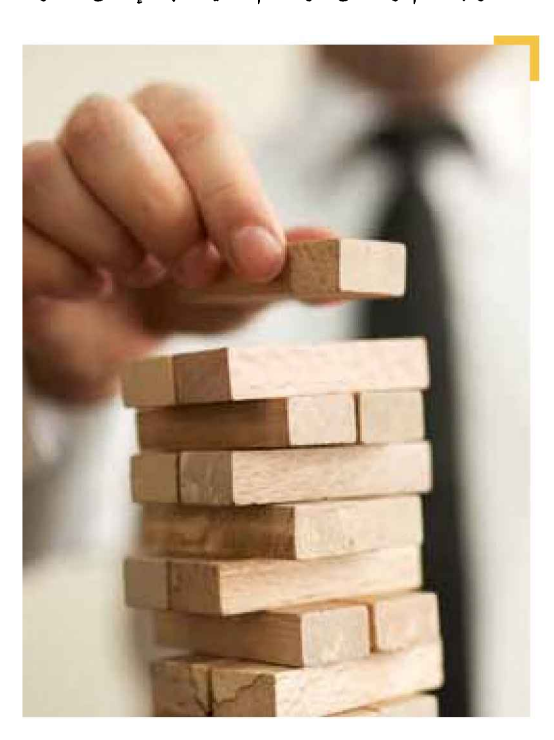
تحرير فعل المعرفة

بكلام آخر، حرّر فلاسفة التنوير فعل المعرفة بحدّ ذاته، ففي الوقت الذي كان يكفي أن تقول: إن المسيح قال، أو قال القديسون، أو قال آباء الكنيسة لكي يصدّقك الناس، أي أن فعل المعرفة يعتمد على هيبة الأقدمين، ورجال الدين، أما في عصر التنوير فإن مرجعية المعرفة لم تعد كذلك، إنما أصبحت العقل والمعرفة. يلخّص المفكر البلغاري الأصل الفرنسي الجنسية تودوروف في كتابه الأخير «روح التنوير» يلخّص التنوير بقوله: «انتصار العقلانية العلمية في المجتمع، زائد انتصار دولة القانون والمؤسسات الحديثة، زائد انتصار الديمقراطية الليبرالية وحقوق الإنسان».

إن معاداة العقل، والبطش بالفكر الحرّ يؤخران الشعوب العربية في مسيرتها لتحقيق قيم التنوير

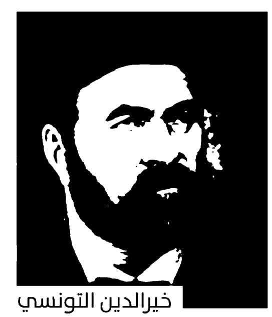
بدأ خطاب التنوير في العالم العربي مع بزوغ فجر النهضة في القرن التاسع عشر بمرجعيات فكرية وأيديولوجية مختلفة، وقد سعى رجاله التنويريون؛ أمثال رفاعة الطهطاوي، وبطرس البستاني، مع الإصلاحيين الإسلاميين كمحمد عبده، ورشيد رضا، والليبراليين العلمانيين كفرح أنطون، وشبلي الشميل، وطه حسين، وسلامة موسى، سعى هؤلاء إلى بثّ مضامين التنوير الجديدة، وأهدافه الكبرى في السمو بالعقل، وغربلة التراث، ونقد الفقه القديم، وإعادة طرح المسألة الدينية بشكل نقدي، والعمل على تحقيق العدالة الاجتماعية والمساواة، وتكريس قيم الحرية والديمقراطية، وحقوق الإنسان، والدعوة إلى التعلّم للتمكن من المعارف والعلوم أسوة بالغرب الذي قطع أشواطًا جبارة في الرقي والتقدّم.

تمحورت المضامين الجديدة التي جلبها المتنورون العرب وبثّوها في بلادهم، ودعوا إلى اعتمادها، في عدة مسائل: أولها «التمدّن» الذي تمثّل في إنجازات حققتها أوربا، وجعلتها في أوّل الأمم المتقدّمة، وهذا عائد إلى العمل والفكر الذي هو إنساني، ويخصّ جميع البشر. وقد آمن التنويريون بأن التمدّن يرجع إلى فضائل لا بدّ من اكتسابها كالعلم والحرية والعمران والوطنية. وثانيها مسألة التربية التي لا تعني اكتساب العلوم فحسب، بل اكتساب الفضائل أيضًا، فالتربية تعني تعويض التأخّر بالعلم والعمل، والعلم لا يكسب الإنسان المعارف




طه حسين


سلامة موسى


خيرالدين التونسي


تودوروف

فقط، ولكنه يهذّب طباعه ويشحذ هممه لخدمة الوطن. وثالثها مسألة الوطن، فالتربية الوطنية حسب البستاني والطهطاوي تؤسّس للرابطة المعنوية بين أبناء الوطن. وفكرة الوطن حسب رواد التنوير ترتبط بالفضائل، أكثر مما ترتبط بالسياسة ومفهوم الدولة، إلا أنها نتجت عن وعي بعمق التاريخ الذي يجمع أبناء الوطن، مهما اختلفت ديانتهم. ورابعها مسألة الحرية التي تحدّث عنها التنويريون ودعوا إليها، كانت مفهومًا واسعًا يتعلّق بحرية التعبير والعمل. يقول الطهطاوي في هذا السياق: إن التمدن منوط بحرية انتشار المعارف، أما خير الدين التونسي فيعرّف الحرية بأنها وراء التمدن في البلاد الأوربية. وخامسها مسألة الدستور التي تعني إقامة نظام سياسي يحدّ من السلطة المطلقة، وإقامة هيئات منتخبة تمارس الرقابة والمحاسبة.

مقاومة حقبة الانحطاط

كما تكوّن مفهوم الأنوار في أوربا تعبيرًا عن وظيفة فكرية، هي مقارعة الكنيسة وفكرها الظلامي المعادي لحرية التفكير، والحقائق العلمية، كذلك تكوّن مفهوم التنوير في العالم العربي، تعبيرًا عن وظيفة مقاومة حقبة الانحطاط.

لكن هذه المقاومة ما لبثت أن منيت بهزيمة تاريخية أمام قوة إسرائيل عام ١٩٦٧م، وكان أثر هذه الهزيمة كبيرًا في الشعوب العربية التي اكتشفت تخلّفها على جميع الأصعدة، وأدركت أن مشروع التنوير الذي راهنت عليه، قد أجهض بمكوّناته القائمة على الحرية والعدالة والعقلانية. لقد فشل مشروع النهضة العربية الذي ساهم التنويريون في بنائه؛ لأنه أخفق في بناء خطاب عقلاني، وانكفأ على الذات الماضوية مرة، وارتمى في أحضان الغرب مرة ثانية. لذلك بقيت اليقينيات المطلقة في الدين والاجتماع سائدة، وبقيت حالة الاستبداد مهيمنة في الدين والسياسة أيضًا.

يعد بعض المفكرين أن مشروع التنوير العربي لا يزال يعاني الانسداد التاريخي، وتقف في وجه تحقيقه عدة معوقات، منها أن سياسة التحديث التي اتبعت منذ أيام محمد علي قبل مئتي سنة، ركّزت على نقل العلوم لا الفلسفة العميقة التي تقف خلف العلوم، وثانيها الخوف من الفكر الراديكالي، أي الجذري العميق الذي يدعو إلى القطيعة مع الماضي، والانفصال عن التراث، ومنها أطروحات الإخوان المسلمين التي استفادت منها الحركات الإسلامية المتطرفة اليوم لتقدّم صورة عن الإسلام الدموي، والنابذ للآخر، والداعي إلى التعصّب الديني والمذهبي.

استغلال فشل الأيديولوجيات

استغلّت الحركات الإسلامية المتطرفة فشل الأيديولوجيات القومية والماركسية والليبرالية التي تسعى لبناء دولة الحق والقانون، وراحت تقدّم خطابًا للجماهير يعد بالخلاص من الحاكم وظلمه وطغيانه، كما يعد بتحقيق قيم الدين في حالتها الصافية والنقية، الأمر الذي أدّى إلى توقّف الحوار بين العقل والدين، وإلى إشهار سيف العداء ضد قيم الحداثة والتنوير، وبذلك انتقل الفكر من القرن الحادي والعشرين إلى القرون الوسطى، وعصور الانحطاط الفكري التي تميّزت بالتعصب والتزمت، وبذلك كانت نتائج هذا التوجه كارثية ومأساوية على الإنسان في العالم العربي.

إن معاداة العقل، والبطش بالفكر الحرّ يؤخران الشعوب العربية في مسيرتها لتحقيق قيم التنوير، ويضعها في موقع النابذ لأفكار الآخرين واحترامهم، لكن الأمل ما زال معقودًا على صياغة رؤية مستقبلية تدفع بمشروع التنوير نحو أهدافه المأمولة، رؤية تؤكد على التنمية الشاملة في مجال العلوم والمعارف، وتكريس الإبداع في فضاء من الحرية، والتركيز على مسالة المثاقفة مع الغرب بغض النظر عن الاختلاف الحاصل بين حضارتين متباينتين ثقافيًّا.

دعوات التنوير بين السطوع والخفوت

رشيد الخيُّون

باحث عراقي دكتوراه في الفلسفة الإسلامية

جاء النور مقابل الظلام، حتى إن هناك مَن ناقش المقابلة بينهما، على الحقيقة لا المجاز، وكان السُّؤال: إذا كان النُّور جسمًا محسوسًا فماذا يكون الظَّلام، هل هو جسم مِن الأجسام أم هو مجرد انقطاع النُّور؟ كان ذلك في عام (١٩١١م) على صفحات مجلة «العلم»، التي أنشأها (١٩١٠م) رجل الدِّين هبة الدِّين الشَّهرستاني (ت ١٩٦٧م)، وأحد المحاورين في تلك القضية كان الشَّاعر والمهتم بالفلسفة جميل صدقي الزهاوي (ت ١٩٣٦م)[١].

لن ندخل في تفاصيل المناظرة، لكنني أجد في هذه المناظرة، قبل أكثر مِن مئة عام، رمزية للحركة التَّنويرية، التي أخذت تدبُّ آنذاك، وكان رمزاها داخل العراق: الشهرستاني، والزهاوي، مع اختلافهما في الأسلوب، عرفهما الباحث الاجتماعي علي الوردي (ت ١٩٩٥م) بالرائدين الفكريين[٢]؛ سلك الشَّهرستاني لتحقيق «التَّنوير» طريق الدِّين، بينما سلك الثَّاني طريق العِلم حتى افتتن بنظرية داروين، وهو القائل: «المذهب القوي في رأيي هو مذهب داروين في النّشوء والارتقاء، وقد تبعته، ولم يتبعه غيري قبلي، وقد شاع بسببي في العراق»[٣].

عندما ننظر في النتيجة التي أسفر عنها الوضع السياسي والاجتماعي بالعِراق، لا نجد نجاحًا قاطعًا لواحد منهما، مع أن التَّقدم المدني والحضاري قد ساد في المجتمع العِراقي منذ بداية الثلاثينيات حتى نهاية الثمانينيات من القرن الماضي، لكن ذهب كل ذلك أدراج الرِّياح، وكأنْ لم تتحقق نهضة، سوى ما كانت على طريقة الشهرستاني أو الزَّهاوي، ومع مَن أيد كلًّا منهما، ولو عاش الوردي إلى يومنا هذا لراجع ما كتبه في شأن الرَّجلين: «نجحت دعوة الزَّهاوي أخيرًا، بينما أخفقت دعوة الشهرستاني؛ ذلك لأن التَّيار الحضاري جبار ساحق، لا يقبل بأنصاف الحلول»[٤].

لأن العبرة بالثَّبات لا التذبذب، وهذا ما يميز التَّجربة الغربية في ترسيخ التنوير، بداية مِن القرن السَّادس عشر الميلادي، وكم ضحايا سقطوا بين قطع الرأس في المقصلة والحرق في المحارق التي عُدت لمن اتهموا بـ«الهرطقة»[٥]، بينما تجربة التنوير بمنطقتنا اعتمدت على التقليد وليس الأصالة آنذاك، وبين تيارين متفقين على الهدف مختلفين في الأسلوب والعقيدة، وبهذا ظهر الانشغال عن تحقيق الهدف بالنزاع بين التنويريين أنفسهم؛ ففي حالة نموذج العِراق سطع التنوير، وخفت كأن لم يكن شيئًا، وبقية بلدان المنطقة أيضًا، ونموذج الربيع العربي أظهر هشاشة حركة التنوير التي لم تتوقف في يوم مِن الأيام، وهي بين نجاح وفشل، لكن ليس هذا الواقع كله، بل هناك عودة لتلك العودة، وبوسائل وآليات أخرى تقوم على أساس فشل تيار الإسلام السياسي بفروعه كافة.

شواهد المتقدمين

إني لأجد في العبارة التي قالها الخليفة الأموي الأول معاوية بن أبي سفيان (ت ٦٠هـ)، بغضّ النظر عن مناسبتها أو غرضها، إلا أنها تبدو عميقة الدلالة والمعنى في التمييز بين الأزمنة، وهذا لا يتحقق إلا بالدعوة إلى التحديث؛ قال معاوية: «إن معروفَ زمانِنا هذا منكرُ زمانٍ قد مضى، ومنكرُ زمانِنا معروفُ زمانٍ لم يأتِ، ولو أتى فالرَّتق خيرٌ مِن الفتق»[٦].

ألا يمكن اعتبار نزوع الأمير الأموي خالد بن يزيد (ت ٨٥هـ) إلى العِلم والترجمة حركةً تنويرية؟ وكان «أول مَن ترجم كتب النجوم والطب والكيمياء»[٧]. ومعلوم أن الترجمة تعني التلاقُح في الأفكار، وأحد أسس التقدم الثقافي والعلمي، وركن من أركان التَّنوير، كذلك حركة الترجمة في العصر العباسي، وظهور فرقة المعتزلة (في القرن الثاني الهجري)، ورسائل إخوان الصَّفا (في القرن الرابع الهجري)، وحركة الفلسفة الإسلامية، وكتب الأدب التي أبرز مثال لها ما صنفه أبو حيان التوحيدي (ت ٤١٤هـ)، ثم ظاهرة أبي العلاء المعري (ت ٤٤٩هـ). وتكفي نظرة على حضارة بغداد العباسية لنفهم كم كان التنوير حاضرًا في الاقتصاد والاجتماع والثقافة[٨].

كل ما تقدم يمثل حركة تنويرية في المجتمع، لكن العبرة -كما أسلفنا- في الاستمرار والثبات، فكل ما تقدم ضاع وسط الصراعات السياسية حتى حصل سقوط بغداد (٦٥٦هـ)، وها نحن نعود إلى تلك النتف؛ لأصالتها، والضحايا الذين سقطوا دونها. ولمحمد مهدي الجواهري (ت ١٩٩٧م) ما يُعبر به: «لثورة الفكر تأريخٌ يُحدِّثُنا/ بأنَّ ألفَ مسيحٍ دونَها صُلِبا»[٩].

تطلعات المتأخرين

بدأت في العهود اللاحقة حركاتٌ تنويرية بالدعوة إلى العلم والتقدم من دون النزوع عن الدين، ولم يُسجل أحد أنه كان عائقًا، لكنَّ الخوف من ضياع أو تقهقر السائد من الفكر والأعراف جعل المعارضين للتنوير يُشهرون الدين سلاحًا مِن دون نفي تطرف بعض أصحاب دعوات التنوير أنفسهم، ومحاولات استنساخ التجربة الغربية بحذافيرها؛ فبعد إصلاحات محمد علي باشا (ت ١٨٤٨م) وإرسال البعثات الطلابية إلى أوربا، اشتدَّت الدعوات في أقطار الدولة العثمانية لتحقيق التحديث، التي برزت بدعوة للتقدم الاقتصادي واستخدام الآلات؛ ففي عام ١٨٦٩م كتب إبراهيم صبغة الله الحيدري (ت ١٨٨٢م) لـ«حث العامة على تعليم الصنائع والمعارف، بحيث لا يحتاجون إلى صنائع الدول الأجنبية وبناء المدارس والمكاتب»[١٠].

غير أن الذين تصدروا الحركةَ التَّنويرية دعاهم إلى هذا التصدر انبهارهم بالغرب، ويأتي في المقدمة الشيخ رِفاعة رافع الطَّهطاوي (ت ١٨٧٣م)، فأخذ يُصنف ويترجم عن الفرنسية، ويبثّ وعيًا في طبقات المجتمع المصري، لكنه كالمنقطع عن الواقع، مع أن الواقع كان خاليًا من بذرة نهضة.

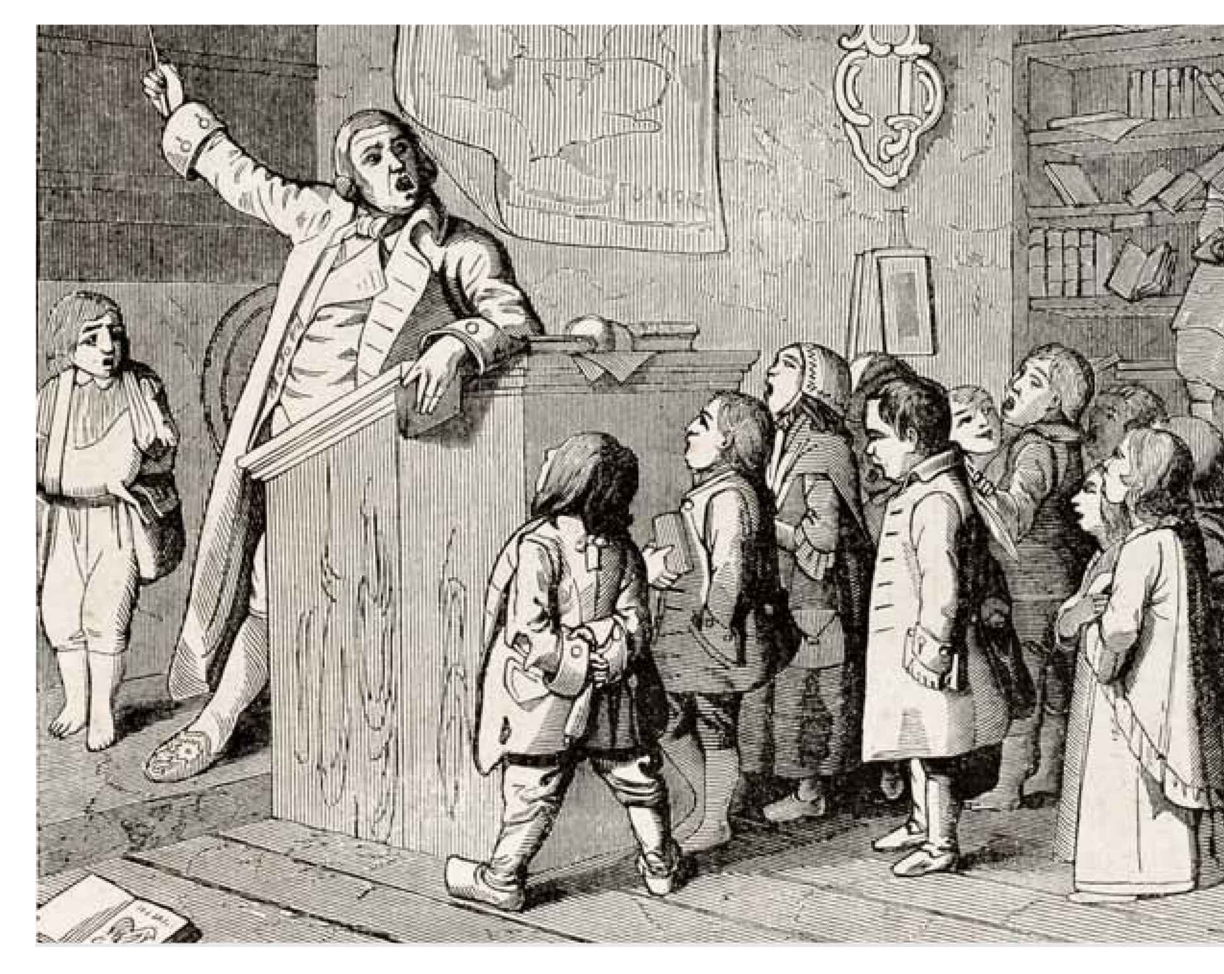
كان الطَّهطاوي منبهرًا وذائبًا في الحضارة الغربية، ولأنه منبهر بها حاول تأكيد الإيمان الدِّيني لفلاسفتها قياسًا على فلاسفة اليونان القدماء، وعلى ما يبدو للترغيب بهم. قال: «بلاد الإنجليز والفرنسيس والنمسا، فإن حكماءها فاقوا الحكماء المتقدمين، كأرسطو وأفلاطون وأبقراط وأمثالهم، وأتقنوا الرياضيات والطبيعيات والإلهيات وما وراء الطبيعة، أشدَّ الإتقان، وفلسفتهم أخلص مِن فلسفة المتقدمين؛ لِما أنهم يقيمون الأدلة على وجود الله تعالى، وبقاء الأرواح، والثَّواب والعِقاب»[١١]. بعده طلب السيد جمال الدِّين الأفغاني (ت ١٨٩٨م) التجديد عبر الوحدة الإسلامية، مع

> **ما آلت إليه المنطقة أمسى لا يُطاق، مِن تصاعد الغلو والتَّطرف الدِّيني والمذهبي، وكل هذه المفردات توضع في خانة الظَّلام، وببلدان كانت واحات لذلك التَّنوير، كالعراق ومصر والشَّام، وبلدان المغرب العربي كتونس مثلًا، بما يمكن تحميل الأنظمة الاستبدادية، التي حكمت هذه البلدان، الحصة الكبرى مِن تقهقر مشاريع التَّنوير، وقد استعيض عنها بالأيديولوجيات والقهر الحزبي**



الحذر من الغربيين، ومِن استبداد فرد بأمة، ودعا إلى إنشاء حزب وطني للمسلمين، وعول على السلطان عبدالحميد (ت ١٩١٨م) في جمع كلمة المسلمين، محببًا بأمجاد الماضي البعيد، المصري القديم أو العِراقي القديم[١٢]، داعيًا إلى الخروج مِن الجهل بالتعليم للأولاد والبنات على حدٍّ سواء. قال: «إنْ كان العلم فيكم مقصورًا على الرجال، بل أعيذكم من أن تجهلوا أنه لا يمكن لنا الخروج من خطة الجهل، ومِن محبس الذل والفاقة، ومِن ورطة الضعف والخمول، ما دامت النساء محرومات من الحقوق، وغير عالمات بالواجبات»[١٣]. إلا أن حلم الأفغاني تبخَّر بوفاته، ومِن بعد بانهيار الدولة العثمانية، واستحالة تحقيق التنوير عبرها، فلم تكن تملك الدوافع والمستلزمات.

ثم ذاب بعده حلم تلميذه الشيخ محمد عبده (ت ١٩٠٥م)، الذي حصر نهضة الشرق في المستبدّ العادل[١٤]، إلا أنه حمل رجال الدين فشل التجديد الديني، وتقهقر الشرق، بأبيات شعرية قالها في أواخر حياته: «ولستُ أبالي أن يُقال: محمدٌ/ أبلَّ أو اكتظت عليه المآتم/ولكنه دينٌ أردت صلاحه/أحاذرُ أن



تقضي عليه العمائمُ/وللناس آمالٌ يرجّون نيلها/إذا متّ ماتت واضمحلت عزائم»[١٥].

في تلك الآونة تصدَّر الشيخ عبدالرحمن الكواكبي (ت ١٩٠٢م)، وأعضاء «أم القرى» -الجمعية التي يترأسها واشترك فيها علماء مسلمون من الأقطار كافة- الدعوة إلى التنوير، وذلك بالبحث عن أسباب ما سموه خفوتًا، قياسًا بما تقدمت به أوربا. كانت حوارات الجمعية تعقد بمكة، حدد الأعضاء أسباب الخفوت العام لدى المسلمين، في اجتماعات الجمعية (١٨٩٧م)، ولخصها الكواكبي -وكان يُشار إليه بالفراتي، وكذلك الأعضاء أشير إليهم بالألقاب-:

أسباب سياسية وأبرزها: تفرُّق الأمة إلى عصبيات وأحزاب سياسية، والحكم المطلق، والحرمان من الحرية، وفقدان العدل والمساواة، ووجود علماء مدلِّسين وجهلة صوفيين.

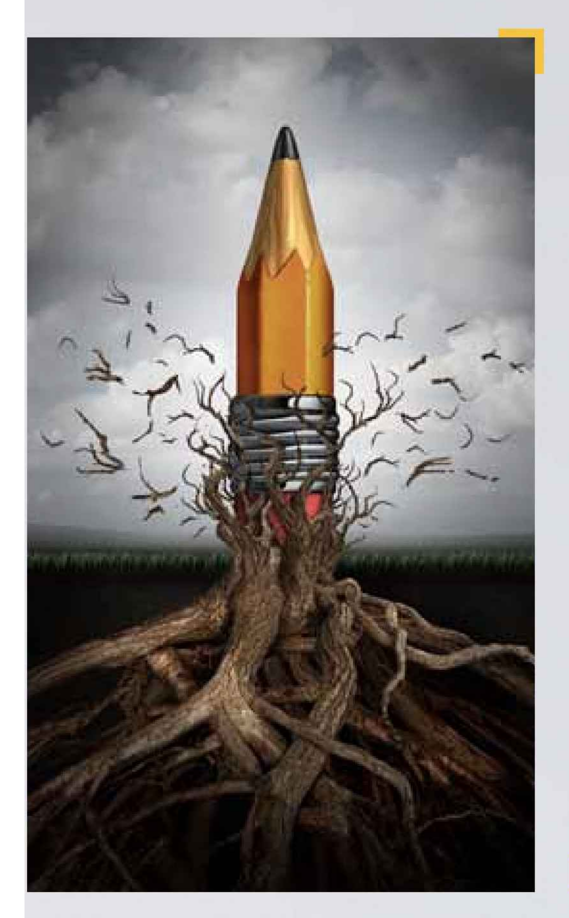
أسباب دينية وأبرزها: تأثير عقيدة الجبر في أفكار الأمة، وتأثير فتن الجدل في العقائد الدينية، والتشدد في الدين، وإيهام الدَّجالين بأمور سرية في الدين، والتعصب للمذاهب والآراء وهجر النصوص، والعناد على نبذ الحرية الدينية.

الأسباب الأخلاقية وأبرزها: الاستغراق في الجهل، واستيلاء اليأس والإخلاد إلى الخمول، وانحلال الرابطة الدينية الاحتسابية، وفقد القوة المالية الاشتراكية بالتهاون في الزكاة، ومعاداة العلوم العالية، والتباعد عن المكاشفات والمفاوضات في الشؤون العامة[١٦].

لم تحن الفرصة لوضع العلاج لهذه الأسباب؛ فالكواكبي توفي بعد أربع سنوات، وتشتَّت شمل الجمعية، ولم يظهر من ينوب عنه، لكننا نجد كتاب الكواكبي «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد»[١٧] (١٩٠٢م) لا يزال مؤثرًا مستمرًّا، بل في الآونة الأخيرة بعد ظهور فرص للإسلام السياسي في الحكم والجماعات المتطرفة والتدين بلا وعي ديني سليم؛ بدا الاهتمام يزيد بالكتاب، حتى طُبع عدة طبعات، بالسوية مع كتاب الشيخ علي عبدالرازق (ت ١٩٦٧م) «الإسلام وأصول الحكم»[١٨] (١٩٢٦م)، الذي وضع حدًّا فاصلًا بين الدين والسياسة. ويأتي ثالثهما كتاب الشيخ محمد حسين النائيني (ت ١٩٣٦م) «تنبيه الأمة وتنزيه الملة» (١٩٠٩م)[١٩]، القائل بحكم الدُّستور، على اعتبار أن الاستبداد الديني، وكما وضح الكواكبي أيضًا، متآخٍ مع الاستبداد السياسي، بل الأول أخطر درجة.



لا يخفى، مِن غير هؤلاء المتقدمين، هناك دعاة للتنوير، من خارج المجال الديني، ومن المثقفين المسلمين مثل قاسم أمين (ت ١٩٠٨م) في دعوته لتحرير المرأة[٢٠]، وجميل صدقي الزهاوي (ت ١٩٣٦م) في شعره ونثره[٢١]، وما واجهه من عَنَت المجتمع (١٩١٠م)، ودعواته في مجلس المبعوثان العثماني (١٩١٤م) لاتخاذ السبل الحديثة والعلمية في الاقتصاد والتعليم، وكان يقول ذلك في جلسات المجلس، حتى كاد يفتك به رجال الدين بعد أن نعتوه بالزنديق والملحد[٢٢]، وطه حسين (ت ١٩٧٣م)، والضَّجة التي قامت ضده (١٩٢٦م)[٢٣]، ومَعْروف الرُّصافي (ت ١٩٤٥م) في شعره ونثره[٢٤]، وإسماعيل مظهر[٢٥] في ترجمته لأصل الأنواع، وصالح الجعفري (ت ١٩٧٩م) في قصائده ضد التَّزمُّت[٢٦]، وعبدالله القصيمي (ت ١٩٩٦م)، وله في هذا الغرض أكثر من كتاب[٢٧]، وغير هؤلاء الكثير.



نموذج الرَّبيع العربي أظهر هشاشة حركة التنوير، التي لم تتوقف في يوم من الأيام، وهي بين نجاح وفشل، لكن ليس هذا الواقع كله، بل هناك عودة لتلك العودة، بوسائل وآليات أُخرى، تقوم على أساس فشل التيار الإسلامي السياسي، بفروعه كافة

من يتحمل الفشل؟

لا نستطيع القول: إن كل تلك الجهود، ولم نأتِ إلا على جوانب منها لضيق المجال، قد انتهت مآلاتها من دون رجعة، لكن يمكن القول، وهذا ما حصل بالفعل: إنها تعرضت لانتكاسات على يد الأجيال التي تلتها. ومن قراءة للوضع الحالي فإن الدعوة إلى التنوير والتجديد ستعود من جديد، بطرائق وأساليب مختلفة، فما آلت إليه المنطقة أمسى لا يُطاق؛ من تصاعد الغلو والتطرف الديني والمذهبي، وكل هذه المفردات توضع في خانة الظلام، وببلدان كانت واحات لذلك التنوير، كالعراق ومصر والشام، وبلدان المغرب العربي كتونس مثلًا، بما يمكن تحميل الأنظمة الاستبدادية التي حكمت هذه البلدان، الحصةَ الكبرى من تقهقر مشاريع التنوير، وقد استعيض عنها بالأيديولوجيات والقهر الحزبي.

كذلك لم يُكتب النجاح للحركات أو الشخصيات الدينية، التي تدعو إلى التنوير بطريقتها؛ لأنها «ركَّزت على الإصلاح الديني، ثم تطورت إلى حركات سياسية تحررية، حققت قدرًا من الاستقلالية؛ فإنها -أي هذه الحركات- لم تستطع، لأسباب أيديولوجية وسياسية، أن تؤسس نظامًا اجتماعيًّا واقتصاديًّا يؤهلها لبناء نهضة عصرية؛ لأن أصحاب هذه الحركات أو قادتها، كانت توجهاتهم منصبَّة بالدرجة الأولى على الإصلاح الديني، أو مقاومة المستعمر»[٢٨].

ما يُساعد على قوة عودة الدعوة إلى التنوير بالمنطقة: وجود وسائل التواصل المتقدمة، وإباحتها للناس كافة، وما يُرافق ذلك من تأثير إيجابي على طرائق التفكير، صحيح أنها سيف ذو حدين، لكن الحاجة إلى التنوير قد تجاوزت الإخفاء، ومثلما حدث انتصار التنوير بأوربا بفعل المثقف والملك[٢٩]، سيكون بمنطقتنا، إن استقرت سياسيًّا، هذا يكتب ويكشف ويحرض، وذا يصدر القوانين؛ فحكاية «خروج طائر الفينيق من الرَّماد» ليست خُرافة في رمزيتها. لم تختفِ الحاجة ولا الدعوة للتنوير؛ إنما ظلت تتأرجح بين سطوع وخفوت، والظرف الحالي سيدفع باتجاه السطوع من جديد.

هوامش:

(١) الظلمة حقيقة وجودية أم عدمية، مجلة العِلم (١٩١٠-١٩١٢م)، السنة الأولى، العدد الثاني عشر، صفر: ١٣٢٩هـ/آذار (مارس) ١٩١١م، العراق- النَّجف، المجلد الثاني: ص ٥٣٠ وما بعدها.

(٢) الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العِراق الحديث، بغداد: الطبعة الثانية، ١٩٧٢م، الجزء الثاني، ص ٩.

٣ الرشودي، عبدالحميد (ت ٢٠١٥م)، الزّهاوي دراسات ونصوص، بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٨٨م، ص ١١٥.

(٤) الوردي، مصدر سابق، ص ١١.

(٥) راجع: التجربة الغربية الثّرية في تحقيق التنوير ومرادفه التسامح الديني: لوكلير، جوزيف (ت ١٩٨٨م)، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، ترجمة: جورد سُليمان، نشر بدعمٍ من مؤسسة محمد ابن راشد آل مكتوم، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.

(٦) أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري (ت ٢٧٩هـ)، أنساب الأشراف، تحقيق: سهيل زكار، ورياض زركلي، مج: ٥، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٦م): ٣٧. أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي (ت ٣٢٨هـ)، العقد الفريد، تحقيق: عبدالمجيد الترحيني، مج ٤، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٣م): ١٧١-١٧٢. هناك مَن نسب هذه الكلمة لعلي بن أبي طالب (اغتيل ٤٠هـ)، مثلما جاء في خطبة لأنطوان الجميّل (ت ١٩٤٨م) بالإسكندرية في جمعية الاتحاد اللبناني، ثم شاع عنه (الجميّل، التسامح، مجلة الهلال، ١ نوفمبر: ١٩١٨م)، وبعد البحث في "نهج البلاغة"، الذي قيل إنه تضمن كل ما قاله عليٌّ بن أبي طالب، لم نجدها، وها هي منسوبة إلى معاوية في مصدرين معتبرين في البحث.

(٧) الجاحظ، عمرو بن بحر (ت ٢٥٥هـ)، البيان والتبيين، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة السابعة، الجزء الأول، ص ٣٢٨.

(٨) عواد، ميخائيل (ت ١٩٩٥م)، حضارة بغداد في العصر العباسي، بيروت: دار اليقظة ١٩٨١م، نشر المؤلف تلك الفصول في مجلة النفط ١٩٥٤م.

(٩) ديوان الجواهري، دمشق: بيسان للنشر والتوزيع والإعلام، ٢٠٠٠م، الجزء الثالث، قصيدة أبي العلاء المعري: (قف بالمعرة)، ص١٠ .

(١٠) الحيدري، عنوان المجد في بيان أحوال بغداد والبصرة ونجد، لندن: دار الحكمة، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م، (منسوخة من طبعة قديمة)، ص ٢٥.

(١١) الطهطاوي، تخليص الأبريز في تلخيص باريز، دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، ٢٠٠٢م، ص ٣٠.

(١٢) انظر: الأفغاني، سلسلة الأعمال المجهولة، تحقيق: علي شلش، لندن: رياض الريس للكتب والنشر، بلا تاريخ نشر، ص ٧٨.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٨١-٨٢.

(١٤) الإمام محمد عبده، ديوان النهضة، اختيار النصوص: أدونيس، وخالدة سعيد، بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م، ص ١٦٣.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٤٣.

(١٦) الكواكبي، ديوان النهضة، بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، ١٩٨٢م، ص ٢٠٥-٢٠٩.

(١٧) الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، تحقيق: محمد عمارة، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٧م.

(١٨) عبدالرازق، الإسلام وأصول الحكم، تونس: دار الجنوب للنشر، ١٩٩٦م.

(١٩) النائيني، تنبيه الأمة وتنزيه الملة، تعريب: عبدالحسن آل نجف، قم: مؤسسة أحسن الحديث، ١٤١٩هـ.

(٢٠) كاتب وباحث مصري كردي الأصل، اشتهر بمناصرته للمرأة ودفاعه عن حريتها، أكمل دراسة الحقوق بفرنسا، وعاد لمصر (١٨٨٥م)، وعين في المحاكم وكيلًا للنائب العمومي ثم مستشارًا في محكمة التمييز، له كتاب: "تحرير المرأة"، و"المرأة الجديدة". (الزركلي، الأعلام، مصدر سابق، ج ٦، ص ١٩).

(٢١) كان نائبًا في مجلس المبعوثان بإستانبول عن العراق، وفي جلساته (١٩١٤م) أعلن عن آرائه في التطور، وقبلها نشر مقالًا في الحجاب وتحرير المرأة، وامتدح في شعره نظرية التطور، على الرغم من أن والده وأخاه كانا مفتيَيْن في بغداد. (راجع: نبيل عبدالحميد عبد الجبار، النزعة العلمية في الفكر العربي الحديث، عمان: دار دجلة، ط١، ٢٠٠٧م، ص ٣٣٣ وما بعدها).

(٢٢) انظر: فيضي، سليمان (ت ١٩٥١م)، مذكرات سليمان فيضي من رواد النهضة العربية في العراق، تحقيق: باسل سليمان فيضي، لندن- بيروت: دار الساقي، ص ١٨٨-١٨٩.

(٢٣) كتابه: في الشعر الجاهلي، القاهرة: مطبعة الكتب المصرية، ط١، ١٩٢٦م.

(٢٤) ديوانه: ديوان الرُّصافي، القاهرة: المطبعة التجارية الكبرى بطلب من محمود حمي صاحب المكتبة العصرية ببغداد، ط٦، ١٩٥٩م. وكتابه الشخصية المحمدية أو حل اللغز المقدس، كولونيا: منشورات الجمل، ٢٠٠٢م، وسلسلة الأعمال المجهولة، جمع: نجدة فتحي صفوة، لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ويوسف عزّ الدين، الرصافي يروي سيرة حياته، دمشق: دار المدى، ٢٠٠٤م.

(٢٥) نبيل عبدالحميد عبدالجبار، النّزعة العلمية في الفكر العربي الحديث (مصدر سابق)، ص ٣٩٩ وما بعدها.

(٢٦) راجع: علي الخاقاني (ت ١٩٧٩م)، شعراء الغري (النَّجفيات)، قمّ: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٤٠٨هـ، ج ٤، ص ٢٩٩ وما بعدها. ومما قاله في نبذ التزمت (١٩٢٦م): «وقَيْدٍ طالما قُيِّدْتُ فيه/ وأُهوِنْ بالرجال مقيدينا/ نبذتُ به ورائي لا أبالي/ وإن غضب الكرام الأقربونا/ حنانًا يا أماثلنا حنانًا/ حنانًا أيها المتزمتونا/ تبعناكم على خطأٍ سنينا/ فأسفرت الحقيقةُ فاتبعونا». (محمد جواد الغبان، المعارك الأدبية حول تحرير المرأة في الشعر العراقي المعاصر، بغداد: وزارة الثقافة العراقية- دائرة العلاقات الثقافية، ٢٠٠٦م، ص ٥٣).

(٢٧) عبدالله بن علي القصيمي: مولود بقرية قريبة من بريدة من بلدات القصيم، هاجر إلى عدة بلدان، ودرس بالعراق وأقام بلبنان ومصر، يمكن التفريق بين مؤلفاته في الثلاثينيات، التي كانت في وقت سَلَفِيّته، ومنها "البروق النَّجدية في اكتساح الظُّلمات الدجوية» (١٩٣١م)، بعدها كتب "هذي هي الأغلال" (١٩٤٦م)، و"عاشق لعار التاريخ"، "لئلا يعود هارون الرّشيد". (عن نبذة التعريف به، في كتابه: الثَّورة الوهابية، كولونيا- بغداد: منشورات الجمل، ٢٠٠٦م).

(٢٨) كافود، محمد عبدالرَّحيم، إشكالية الثَّقافة العربية بين الأصالة والمعاصرة، الدَّوحة: دار قطري بن فجاءة، ١٩٦٦م، ص ١٤.

(٢٩) هذا ما يخرج به من نتيجة قارئ كتاب لوكلير، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، مصدر سابق.



أسئلة النهضة والتغيير



محمد عبدالوهاب الشيباني

كاتب يمني

إعادة قراءة تراث التنويريين اليمنيين المبكر، والتعريف به وبأصحابه، في هذه اللحظة المفصلية من تاريخ اليمن، يعد إسهامًا حيويًّا في التقليل من تأثيرات الردة السياسية، والنكوص الوطني الآخذين في التغلغل في الوعي الجمعي، بفعل أدوات الحرب، ومشروعاتها التفتيتية التي تحاول قوى الاستبداد والتخلف (التاريخي) إعادة إنتاجها في الواقع. وإن بدلت وقتها وأدواتها وخطابها، تظل هي نفسها قوى الاستبداد التي عرّى زيفها وتخلفها أولئك التنويريون، قبل أكثر من ثمانين عامًا، حين وضعوا أول حروف أسئلة النهضة والثورة في سفر التنوير المبجل.

ليس ردًّا لاعتبار منجزهم الذي تعرض للنكران والإهمال والإلغاء، إنما أيضًا استلهامًا لفكرة التمرد الخلاق الملهم لطريق الحرية والمواطنة، الذي بشر به هذا التراث، في بلد يستحق أن يحيا أبناؤه بكرامة.





ظن النخبويون اليمنيون، مطلع عشرينيات القرن الماضي، أن باستطاعة الدولة التي استقلت عن الحكم العثماني غداة الحرب العالمية الأولى (١٩١٨م)، وفرضت سيطرتها على اليمنين (الأعلى والأسفل)، الذهاب بعيدًا نحو بناء دولة وطنية قوية وعصرية. لكن بعد عقد ونصف من قيام (المملكة المتوكلية)، سيصحو اليمنيون من وهمهم الكبير؛ فالإمام يحيى أحال مشروع الدولة إلى إقطاعية خاصة به وبأبنائه. وبسبب عقليته التقليدية المحافظة، وتشدده الديني، وشحه الشديد، دمر كل شيء له علاقة ببناء دولة مواطنة وخدمات.

القليلون من مثقفي عاصمة الحكم، وبعض المدن اليمنية الأخرى، الذين كانوا يقرؤون حالة النكوص هذه، عملوا كل ما يستطيعون، ليصل صوتهم الضعيف إلى المجتمع المغلق. وفي سبيل ذلك قدموا التضحيات الكبيرة، التي لم تقف عند حدود التسفيه والمطاردة، أو تصل للاعتقال، بل امتدت لتنتهي في حالات كثيرة إلى حبال المشانق. غير أن فعلًا مقاومًا مثل هذا، كان يفتح أهم نافذة لدخول النور القليل لفعل التغيير.

العام الكارثة وصوت (الإنتلجنسيا) الناهض

مع عام ١٩٣٤م بدأ صوت جريء يعبر عن رفضه لطريقة إدارة الإمام للبلاد، بعقلية المالك المتزمت والمتعصب والمنغلق. هذا الصوت، خرج من البنية الثقافية المحافظة نفسها، التي كرسها نظام الحكم، وأدار معاركه (الفكرية) بالأدوات نفسها التي امتلكت، في الوقت عينه، أسلوبها البسيط، في النفاذ إلى عقول كثير من المهجوسين بالسؤال الكبير: من نحن؟ وماذا نريد؟ وعبرت عن تجليات هذا الصوت طلائع التنويريين (العصاميين)، الذين لم يأتوا من حواضن سياسية منظمة، أو مدارس فكرية حديثة، فقط بإمكانياتهم المعرفية البسيطة، خطوا أولى الخطوات، في الطريق الشاق والطويل لمعارضة السلطة الغاشمة، وتعرية أدواتها المستخدمة في الاستبداد الديني. وأكثر الأسماء تمثيلًا لهذا المنزع الجديد الشيخ حسن الدعيس، الفلاح الفيلسوف، الذي حضر في معترك المركز بوعيه الجدلي المختلف والمؤثر، وهو الآتي من أحد جبال اليمن (الأسفل). وخلال مدة قصيرة استقطب العشرات من المثقفين الملولين من حكم الإمام، والذين أصبحوا المشغل الفاعل في نواة المعارضة السياسية، التي بدأت تتحسس طريقها الشاق من «المقايل» وحلقات المسجد، متخذة من الخطاب الديني، وموضوعاته الإشكالية، مدخلًا لنقد منظومة الحكم ورأسها.

وإلى جانبه ظهر الأستاذ محمد عبدالله المحلوي، الذي دخل هذا المعترك بوعي عصراني أكثر انفتاحًا؛ بسبب احتكاكه المباشر بمعارضين عثمانيين، نفتهم السلطات العثمانية إلى اليمن كنوع من العقاب، فاكتسب منهم اللغات وبعض علوم العصر، التي قادته بدورها إلى القراءات الفاحصة للفكر الديني، الذي بواسطته كون شخصيته الثقافية الرائدة «فحفظ الحديث والتفاسير، ودرس التاريخ والرياضيات والطب وأحوال البلاد الشرقية والغربية، ولولعه بالبحث والاستطلاع درس العهدين القديم والجديد عند حاخام صنعاء الكبير يحيى الأبيض»، كما قال العزي صالح السنيدار في «الطريق إلى الحرية».

وإلى جوار الاثنين كان أحمد المطاع، الضابط المثقف، وثاني رئيس تحرير لمجلة الحكمة بعد قتل رئيسها أحمد عبدالوهاب الوريث، وفيها استكمل ما ابتدأه الوريث من نشر موضوعات عن الإصلاح (الديني والسياسي) في حلقات متتابعة تحت عنوان «في سبيل الإصلاح»، متخذًا من موضوع اللغة محورًا للمساءلة عن أسباب وعوامل انحطاط وسقوط الفكر. محاكيًا وهو في الطرف القصي والمغلق ذات الأسئلة التي أنتجتها المراكز الثقافية العربية آنذاك.

قبيل هذه الحقبة بقليل، كان المحامي محمد علي لقمان في مدينة عدن يقارب سؤال النهضة والتنوير، بإصداره كتاب «بماذا تقدم الغرب؟» في عام ١٩٣٣م، والكتاب في توجهه العام خاض في السؤال المركزي، الذي ظل يشغل الحيز الأكبر من تفكير النهضويين العرب، وعد هذا الكتاب تمثيلًا واضحًا للتوجهات التنويرية التي استوعبتها مدينة عدن، التي شهدت في عام ١٩٢٥م ولادة أول نادٍ أدبي (رَأَسَهُ لقمان نفسه)، وصولًا إلى تشكيل الأحزاب والنقابات فيها بعيد الحرب العالمية الثانية. وكان لقمان أحد المؤثرين الحيويين فيها، بخوض صحيفته «فتاة الجزيرة» هذا المعترك بكل مفرداته الضاجة.

في عام ١٩٣٧م أصدر الطالب الأزهري أحمد محمد نعمان كتاب «الأنة الأولى»، الذي عُد أول مطبوعة في أدبيات الأحرار اليمنيين، وهي حسب عبدالودود سيف «متميزة على مستوى مرحلتها الوطنية (التنويرية)»، وقدم فيها كما يقول الدكتور أحمد القصير: «رؤية مبكرة حول بعض جوانب التاريخ الاجتماعي لليمن، وشرحًا لأسباب الهجرة وأشكال اضطهاد الرعية باستخدام الإمامة أساليب (الخطاط) و(التنافيذ) و(التخمين) في تحصيل الضرائب».

هذا الطالب الذي سيتحول بعد سبعة أعوام، إلى قائد في حركة الأحرار التي تشكلت في عدن في عام ١٩٤٤م، وكان أكثرهم إيمانًا بالعلم كمدخل للتحول؛ لأنه رأى، خلال رحلة تعلمه التي ابتدأها في العشرينيات في مدينة زبيد، وأتمها في الأزهر أواخر الثلاثينيات، أنه لا مناص أمام هذا الشعب للخروج من بؤسه وشقائه إلا بالعلم. وقد قضى النعمان سنوات كثيرة في تعليم الآخرين ابتداء من عمله في مدرسة (ذبحان الأهلية)، حيث عاش الصدمة المعرفية الأولى مع الأستاذ (محمد أحمد حيدرة).

وحين قربه الإمام أحمد، حين كان وليًّا للعهد، أوكل إليه تدريس ابنه البدر، وإدارة المعارف. وفي حجة، حيث كان مسجونًا بعد ثورة ١٩٤٨م، أنشأ (المدرسة المتوسطة) لتعليم الأطفال، وفي

ندائه للشعب اليمني لدعم (كلية بلقيس) التي افتتحت في عام ١٩٦١م في الشيخ عثمان بعدن قال: «لا بد أن تعد مجموعة من الشباب نفسها لتحمل مهمات التعليم بعقلية متفتحة تعي جيدًا أحوال شعبها، وتدرك المهالك التي طرح فيها بالمواطنين»، لهذا عُد النعمان مثقفًا عضويًّا «اتخذ التعليم مدخلًا للإصلاح السياسي ورأى أن تنوير العقول هو أساس تطوير المجتمع والإنسان»، كما يرى هشام علي في كتابه «المثقفون اليمنيون والنهضة».

الحكمة وأخواتها ومشروع الإصلاح والتغيير

في (ديسمبر ١٩٣٨م) صدر أول أعداد مجلة «الحكمة يمانية»، كوسيلة من وسائل سلطة الإمام يحيى لاحتواء الصوت الشاب (من الأدباء والمثقفين المطالبين بالإصلاح) بإيجاد متنفس يمكن السيطرة عليه، وكان ظهور هذا الصوت معبرًا عن حالة السخط الشديد، التي تملكت هذه الشريحة جراء انتكاسة مشروع الدولة، وانغلاقها المميت فكانت، (ببساطتها وبدائيتها) أول مطبوع يصدر في عاصمة الإمام يحيى، يفتح كوة صغيرة في جدار الانغلاق الصلب والمعتم. وستعد «الحكمة» إضافة إلى صحيفة «فتاة الجزيرة» التي أصدرها الرائد محمد علي لقمان في عدن ١٩٤٠م، وصحيفة «صوت اليمن» التي صدرت في ١٩٤٦م عن الأحرار، الأوعية المهمة التي استوعبت الصوتين المطالبين بالإصلاح والتغيير معًا. لهذا ليس بمستغرب أن يكون قياديو هذه الصحف وكتابها من أبرز شهداء ثورة ١٩٤٨م ومعتقليها.

أما «البريد الأدبي» (مجموعة رسائل شخصية ذات طابع أدبي، تبادلها فيما بينهم الأدباء بين صنعاء وذمار وتعز في الأربعينيات)، فسينظر إليها كمكملة للحلقات الثلاث؛ لأنها حسب الدكتور سيد مصطفى سالم: «نتاج مرحلة تاريخية واحدة، وخضعت لظروف سياسية ومؤثرات فكرية واحدة، لذلك كونت الحلقات في مجموعها تيارًا فكريًّا صاحب النشاط السياسي، الذي برز بأشكال مختلفة، وانتهى بثورة ١٩٤٨م». إضافة إلى صحيفة «السلام» التي أصدرها في (كارديف) عام ١٩٤٨م، كأول صحيفة عربية تصدر في المملكة المتحدة، الشيخ عبدالله علي الحكيمي، أحد رواد مدرسة الأحرار

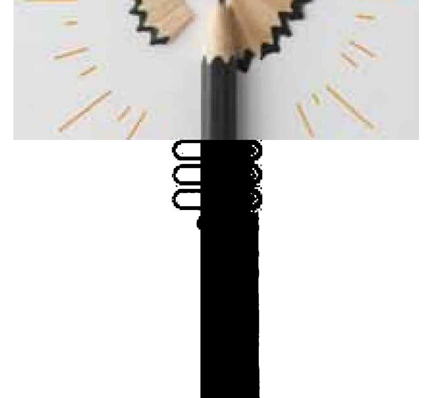
طلائع التنويريين (العصاميين)، الذين لم يأتوا من حواضن سياسية منظمة، أو مدارس فكرية حديثة، فقط بإمكانياتهم المعرفية البسيطة، خطوا أولى الخطوات، في الطريق الشاق والطويل لمعارضة السلطة الغاشمة، وتعرية أدواتها المستخدمة في الاستبداد الديني


أبو بكر السقاف
عمر الجاوي



اليمنيين ومنوريها، لتكون صوتًا جديدًا للمعارضة، يوجه بعناية للمهاجرين اليمنيين المشتتين في الأصقاع، وقد التزمت منذ أعدادها الأولى بحرية الرأي والتعبير، لتكون فضاء ثقافيًّا إنسانيًّا مفتوحًا. وإن صاحبها، بحسب قادري أحمد حيدر في كتابه «المثقفون وحركة الأحرار الدستوريين»: «صوفي وثوري مقاوم، انخرط في تيار حركة التحرر الوطني العربية والقومية في بلدان المغرب العربي من أجل استقلال المنطقة من الاستبداد والاستعمار. ومن أوجهه البارزة دعوته المبكرة لحوار الأديان والثقافات والحضارات». صحيفة السلام، التنويرية بحسب عبدالباري طاهر، نشرت منذ أعدادها الأولى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

في يوليو ١٩٤٧م، غادرت من عدن صوب لبنان أول بعثة تعليمية يمنية لأربعين طالبًا (في سن المراهقة المبكرة تراوح أعمارهم بين الثانية عشرة والخامسة عشرة) من مدن مملكة الإمام الرئيسة (صنعاء - تعز - الحديدة) اختيروا بمقاييس فرضها الأمير عبدالله ابن الإمام وزير المعارف وقتها، لحسابات سياسية في إطار التنافس



داخل بيت الحكم. الأربعون طالبًا الذين نقلوا إلى بعض مدن مصر بعد عام واحد فقط من دراستهم في لبنان (وما سيلتحق بهم من طلاب مبتعثين من الشمال والجنوب، ومبتعثي الأندية والأحزاب والأسر في عدن) سيشكلون اللحظة الفارقة في التاريخ السياسي والثقافي اللاحق لليمن.

ففي القاهرة حسب كيفن روزر في كتابه «بعثة الأربعين الشهيرة» كان هؤلاء المبتعثون «منجذبين سلفًا إلى النشاط السياسي، وفي هذه العملية، صاغوا علاقات سياسية قيمة مع حركات يمنية وعربية متعددة. وكانت رؤاهم عن التطور الاقتصادي، والعلاقات الأجنبية، والتركيبة السياسية متكيفة مع نموذج الثورة المصرية»، التي دخلت بكل ثقلها في معترك التحول في اليمن مع بزوغ ثورة سبتمبر، وكان فيها لطلاب البعثات في القاهرة (عسكريين ومدنيين)، الإسهام المميز فيها، من خلال وجودهم ككادر متعلم في دوائرها ومؤسساتها، أو تحولهم إلى قادة سياسيين في الأحزاب (الدينية والقومية واليسارية) التي حضرت في مشهد التحول الجديد، بوصفها


محمد عبدالولي

حواضن للوعي السياسي، وروافعه المنظمة. ومن هذه البعثات، خرجت أول مرة الحركة الطلابية اليمنية الموحدة، التي ضمت أبناء جميع مناطق اليمن، ودعت في مؤتمرها الدائم المنعقد في يوليو ١٩٥٦م في القاهرة إلى الوحدة اليمنية، وناهضت كل دعوة تتناقض مع هذا التوجه، وهي بذلك أول من أكد في العصر الحديث على وحدة الشعب اليمني ووحدة الأراضي اليمنية، وهو ما يعني أن فكر تلك الحركة قد اتسم بالعمق، كما انطوى على نظرة استشراف تتسم ببعد النظر حول مستقبل اليمن». كما يرى الدكتور أحمد القصير في مخطوط «إصلاحيون وماركسيون».

ومن هذه الحركة خرج كثير من وجوه التنوير والثورة والفكر والأدب والسياسة، وعبروا بكل وضوح عن وجه اليمن الجديد. وعلى سبيل الذكر لا الحصر يحضر هنا اسم الدكتور أبو بكر السقاف المفكر اليساري الكبير، وعمر الجاوي السياسي والمثقف المختلف، ومحمد أحمد عبدالولي الروائي الرائد، والشعراء إبراهيم صادق، ومحمد أنعم غالب، وسعيد الشيباني.

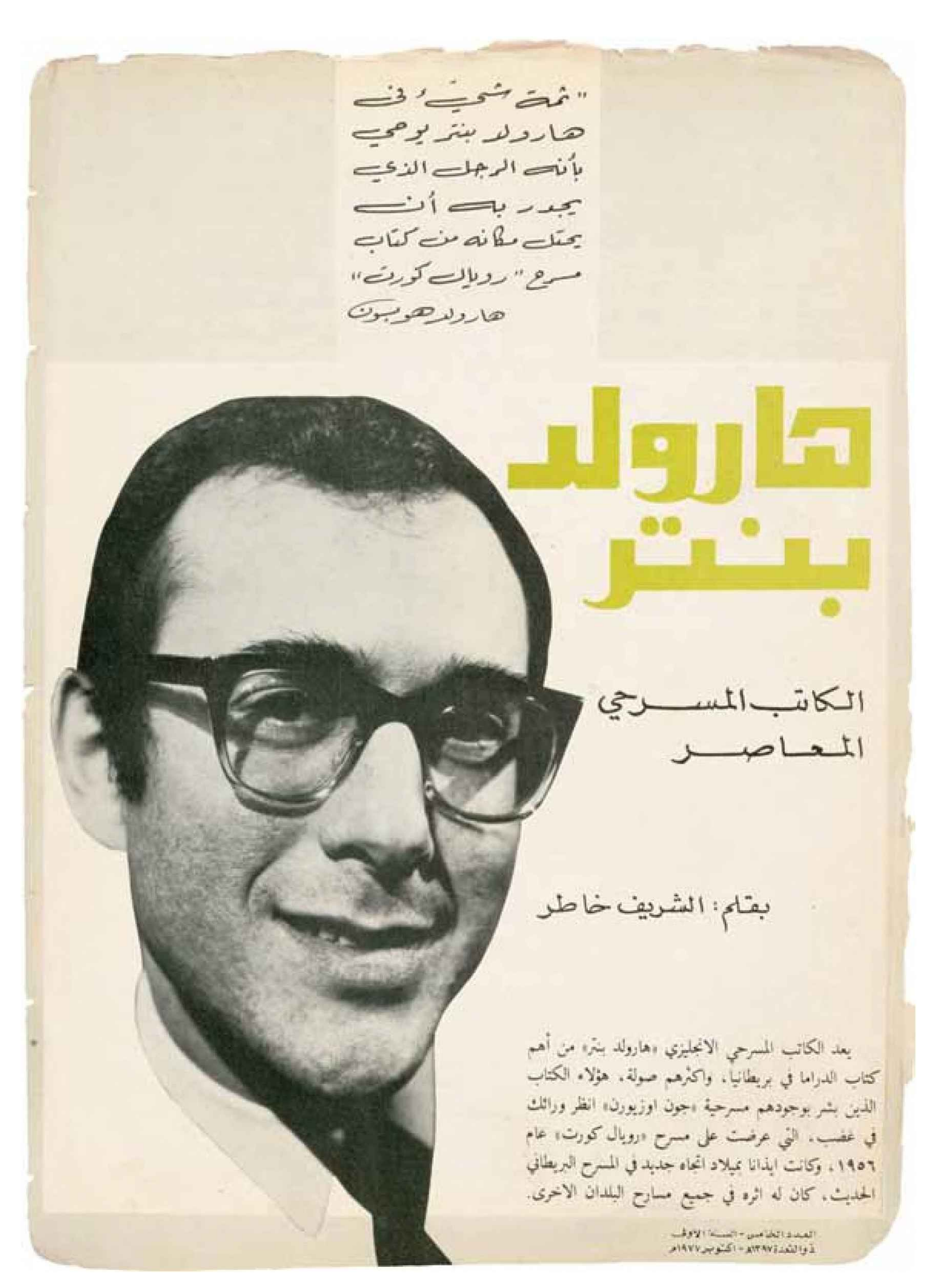
التنويريون بين تعالي السياسي وانكسار المثقف

منذ انطلاق رحلة المعارضة السياسية المبكرة في الثلاثينيات، كان الهم الأكبر الذي انشغلت به طلائعهم المثقفة، هو كيفية إخراج البلاد من عزلتها وتخلفها المريع. وفي سبيل ذلك اتبعت هذه المعارضة العديد من الوسائل في توصيل رسالتها الوطنية، ابتداء بنصح الحاكم، ثم الدعوة للإصلاح في إطار منظومة الحكم ذاتها، قبل الانتقال إلى التغيير في إطارها، وصولًا إلى تغيير نظام الحكم برمته، واستبدال نظام آخر به هو النظام الجمهوري، الذي جاءت به ثورة ٢٦ سبتمبر ١٩٦٢م.

وفي كل المراحل ظهر المثقف الرائد، مذوبًا بفعله الحدود، بينه وبين السياسي في الوظائف والأدوار «التي تحولت بمرور الوقت إلى حالة إشكالية، اقتضت الحاجة إلى إعادة مراجعة وفحص هذه المفاهيم، بدلًا من التماهي مع السياسي بوصفه السلطة ورأس المال، وبوصفه أيضًا القوة المادية والرمزية» كما قال علي حسن الفواز.

القوة ورأس المال الرمزي للسياسي، ستتكثف خلال خمسة عقود في الحالة اليمنية، وعلى وجه الدقة فيما كان يعرف بالجمهورية العربية اليمنية، التي امتد تأثيرها إلى الجمهورية اليمنية بعد حرب ١٩٩٤م، كسلطة تعيد إنتاج نفسها في إطار التحالف القبلي العسكري الديني، ولم تنتج، حسب وليد علاء الدين سوى الخراب «وأخطر مظاهر هذا الخراب تمثلت في كسر إرادة النخبة، التي تحول دورها من كونها تمثيلًا لسلطة المثقف النقدي والنقضي في آن واحد، إلى كونها أدوات تبريرية لخطاب سياسي يفتقر إلى أدنى الروادع القانونية والأخلاقية».

لهذا لا غرابة في أن نشهد الآن وبعد خمسة عقود ونصف من ثورة ٢٦ سبتمبر، هذا الانقسام المريع في بنية النخبة «بفعل الاستقطابات القوية والحادة، التي امتدت إلى شريحة المثقفين، الذين بدؤوا بالتحوصل داخل هوياتهم الضيقة (السياسية والمناطقية والطائفية) حين لم يجدوا مؤسسات الثقافة التي ينتمون إليها، قادرة على حمايتهم، والتعبير عن استقلاليتهم، وقبل هذا إذابة أحاسيسهم بالتمايز داخلها، فصاروا مع الوقت عنوانًا لانقسام المجتمع، عوضًا عن وحدته وتماسكه؛ بل صاروا عنوانًا لمتاريس المتحاربين في كل الجبهات؛ لأنهم ببساطة لم يستطيعوا تشكيل صوت نابذ للحرب ومجرِّمٍ لها، بسبب الضغوط الشديدة عليهم، وبسبب هشاشة تكويناتهم الفكرية، التي من المفترض أن تكون عابرة للجغرافيا والطائفة والعائلة». كما أراد التنويريون الأوائل.



"ثمة شيء في
هارولد بنتر يوحي
بأنه الرجل الذي
يجدر به أن
يحتل مكانه من كتاب
مسرح "رويال كورت"
هارولد هوبسون

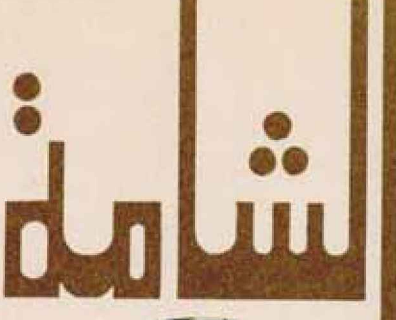
هارولد بنتر

الكاتب المسرحي المعاصر

بقلم: الشريف خاطر

يعد الكاتب المسرحي الانجليزي «هارولد بنتر» من أهم كتاب الدراما في بريطانيا، واكثرهم صولة. هؤلاء الكتاب الذين بشر بوجودهم مسرحية «جون اوزبورن» انظر ورائك في غضب. التي عرضت على مسرح «رويال كورت» عام ١٩٥٦، وكانت ايذانا بميلاد اتجاه جديد في المسرح البريطاني الحديث، كان له اثره في جميع مسارح البلدان الاخرى.

العدد الخامس - السنة الاولى
ذو القعدة ١٣٩٧هـ - اكتوبر ١٩٧٧م





قصة قصيرة

للكاتب الياباني المعاصر..

ياسوناري كواباتا

ترجمة : كمال ممدوح حمدي

تعود قصة «الشامة» الى تلك الفترة التي بلغ فيها **(كواباتا)** تمام نضجه وهي تكشف عن استاذيته في استكناه سيكلوجية المرأة. وهذه ابرز الخصائص التي تتميز بها كتاباته.

حاز «كواباتا» على جائزة نوبل للأدب عن روايته **(بلاد الصقيع)** عام ١٩٦٩ ثم انتحر بعد ذلك لاسباب لا تزال مجهولة.

* * *

ليلة البارحة، حلمت بتلك الشامة.

يكفي ان اكتب لك هذه الكلمة «**شامة**» لتعرف ما أعني، هذه الشامة .. ياكم عنفتني بسببها.

انها هناك فوق كتفي الأيمن، أو لعلي ينبغي ان أقول انها فوق أعلى ظهري – «**أترين ها هي الان اكبر من حبة فول، استمري في العبث بها. وسوف يتضاعف حجمها يوما بعد يوم**».

لقد تعودت أن تغيظني بسببها، ومع ذلك فقد كانت – كما قلت – اكبر من مجرد شامة، كبيرة ومستديرة ومنتفخة على نحو لافت. ولكم اعتراني الخجل عندما لاحظتها أنت أول مرة.

بل لقد أسلمت نفسي لبكاء استبد بي، وتذكرت



وليد السويركي

شاعر ومترجم أردني

لا يزال يتجاهل اتصالات لجنة نوبل والجدل يتصاعد حول فوزه

بوب ديلان..

«الخائن» وممتدح «بلطجية» إسرائيل يقاوم الزمن بشعرية جديدة

ما زال الجدل حول مفاجأة فوز المغنّي - الشاعر الأميركي بوب ديلان بجائزة نوبل للآداب هذا العام متواصلًا في الشرق والغرب، ولم يزد امتناع الفائز عن الردّ على اتصّالات لجنة الجائزة وعن التعليق على خبر فوزه هذا الجدلَ إلّا إثارة واحتدامًا. وإذا كان السجال قد انصبّ بصورة رئيسية على ما إذا كان ديلان يستحق هذا التكريم أم لا، فإنّ فوزه بالجائزة أعاد إلى السطح كثيرًا من الخلافات والنقاشات حول الرجل ومسيرته الفنيّة.



لا يكاد أحد ممن اعترضوا على منح الجائزة لبوب ديلان ينكر أنّه واحدٌ من أعظم الشّعراء في تاريخ الموسيقا الشعبية الأميركية، وأنّ نصوصه لا تقل قيمة وإبداعًا عن نصوص عظام كتاب الأغنية مثل: جون لينون، وجيم موريسون، ونيل يونغ وغيرهم، لكنّهم يشدّدون على هوية ديلان كموسيقيّ ومغنّ مُذكرين بصعوبة الفصل في أغانيه بين الكلمات واللحن والأداء الصوتي مما يجعل انتماء نصوصه إلى الأدب محلّ شكّ. ومع الاعتراف بـ«شعرية» نصوص ديلان فإن كثيرين لم يتقبّلوا أن يدرج اسمه شاعرًا في مصافّ شعراء كبار سبقوه إلى الفوز بالجائزة مثل نيرودا وسان جون بيرس. ورأى بعض المعلّقين أنّ أسطورة موسيقا الروك الذي حظي بكل أشكال التكريم، ونال ما لم ينله غيره من أرفع الجوائز في حقل الموسيقا، لا يحتاج إلى جائزة نوبل قدر ما يحتاجها الأدب، وأن منحه الجائزة قد حرم كتابًا كبارًا مثل: فيليب روث، هاروكي موراكامي، جويس كارول أوتس أو إسماعيل كاداري من التكريم المستحقّ، وذهب آخرون إلى أنّه حتى في فئة كتاب الأغنية، ثمّة من هو جدير بالجائزة أكثر منه، مثل: ليونارد كوهين، وجوني كاش، أو باتي سميث.

أمّا المدافعون عن فوز ديلان، فقد رأوا في فوزه مواكبةً للتحولات الثقافية المعاصرة وزحزحة لحدود المؤسّسة الأدبية لتشمل أشكالًا تعبيرية فنّية وجمالية تتجاوز الأجناس والأطر المستقرة تقليديًّا وأكاديميًّا، وتوجّهًا محمودًا نحو إلغاء الحدود بين النخبويّ والشعبيّ، وإعادة تعريف الأدب والأديب، مذكرين بأن الشعر في أصوله البعيدة، وعبر تقليد ممتدّ في التاريخ قد ارتبط بالغناء والموسيقا. كما حاجج آخرون بأن نصوص ديلان باتت تدرّس في العقود الأخيرة في الجامعات الأميركية والبريطانية والكندية، وتعدّ عنها الأطروحات الأكاديمية والبحوث المتخصّصة، مما أدخلها في المتن الأدبي وفي حقل الدراسات الثقافية بوصفها تعبيرًا فنيًّا وجماليًّا عن الثقافة الشعبية في أميركا.

الاحتجاج وتبني مقولات الدعاية الصهيونية

لكن السجال تعدّى مسألة جدارة ديلان بالجائزة إلى التذكير بالاضطراب والتناقض اللذين طبعا مسيرته ومواقفه السياسية والفكرية على وجه الخصوص، فالرجل الذي كان أيقونة غناء الفولك الملتزم مطلع ستينيات القرن العشرين، حيث ساند حركة الحقوق المدنية، ودافع عن حقوق السود في أميركا، وغنى ضدّ الحرب والظلم والعنصرية، انتقل إلى موسيقا الروك واستخدام الغيتار الكهربائي منذ عام ١٩٦٥م، مبتعدًا في نصوصه من أغنية الاحتجاج الاجتماعية، فخاصمه كثيرون ووصفوه بالخائن، بعد أن اختار تناول ثيمات شخصيّة حميميّة بمسحة سوريالية. وفي آواخر السبعينيات تحوّل من اليهودية إلى المسيحية، وأصدر ثلاثة ألبومات لم تخلُ من نبرة تبشيرية.

وقد استعاد الصحافي مايكل. ف. براون جانبًا آخر في ماضي ديلان مذكّرًا بأنّه اختار مساندة إسرائيل، وتبنى مقولات الدعاية الصهيونية حين كتب بعد الغزو الإسرائيلي للبنان عام ١٩٨٢م أغنيته «بلطجيّ الحارة»، التي دافع فيها عن الجرائم الإسرائيلية:

«نعم، بلطجيّ الحارة مجرّد رجل،
يقول أعداؤه إنّه يحتلّ أرضهم،
وهم يفوقونه عددًا: مليون مقابل واحد.
فلا يمكنه الهروب أو الركض إلى أي مكان،
إنّه بلطجيّ الحارة.
كلّ إمبراطورية استعبدته زالت،
مصر وروما، حتى بابل العظيمة.

وها هو قد صنع من رمال الصحراء جنّةً...». وأعاد براون جذور هذه المواقف إلى مطلع السبعينيات، حين اقترب ديلان كثيرًا من رابطة الدفاع اليهودية المتطرّفة وامتدح زعيمها مائير كاهان، وبيّن استمراره في رفضه في عام ٢٠١٤م الاستجابة لنداءات حركة مقاطعة إسرائيل وإصراره على الغناء في تل أبيب.

وبعيدًا من هذا السجال حول مواقف ديلان السياسية، فإن ثمة إجماعًا على موهبته الفذة، كاتبًا وملحنًا، وعلى كونه الموسيقي الوحيد الذي مارس، في حياته، تأثيرًا كبيرًا في أجيال متعاقبة من المؤلفين - المغنين: من البيتلز، ورولينغ ستونز، وباتي سميث، إلى ديفيد بووي، وبروس سبرنغستين، أو ليني كرافيتز . فالرجل الذي أعلن عن «موته» موسيقيًّا أكثر من مرة، كان يعود دائمًا باقتراحات فنيّة وتعبيرات شعرية جديدة سواء غنى الفولك أو الروك أو البلوز، متحدّيًا بذلك مرور الزمن، وما زال بعد نصف قرن على انطلاقته، يجوب الطرقات والمدن ليقدم عروضه منذ أن دشّن في نهاية الثمانينيات ما أطلق عليه «جولة بلا نهاية»، إذ يقدم منذ ذلك الحين ما يقارب مئة حفل في كلّ سنة، كما بلغ عدد الألبومات التي أصدرها حتى الآن ٣٧ ألبومًا. وها هو أكثر من قُلّد أو جرى استلهامه في تاريخ موسيقا الروك الأميركية.

نصوص مختارة

لم يحل الظلام بعد

الظلال تهبط، مكثت هنا النهار كلّه
الجوّ شديد الحرارة فلا أستطيع النوم
والوقت يمرّ، كأن روحي غدت من الفولاذ
لم تزل لديّ الندوب التي لم تلأمها الشمس
وما من مكان كافٍ لأستريح

حسي الإنساني انتهى في المجاري
فخلف كلّ جمالٍ ثمّة ألم
لقد كتبَت لي رسالة، وكانت لطيفة،
قالت فيها كل ما جال في خاطرها
ولست أدري لِمَ علي أن أكترث لها.

لم يحل الظلام بعد، لكن ها هو يهبط



ألن غينسبرغ، بوب ديلان، مايكل مكلور، روبي روبرتسون (سان فرانسيسكو ١٩٦٥م)

كنت في لندن، وكنت في باريس البهيجة
تتبَعتُ النّهر وبلغتُ البحر
لست أبحث عن أي شيء في عيني أيّ أحد
وعبئي أثقل أحيانًا من أن يحمل

لم يحل الظلام بعد، لكن ها هو يهبط

هنا ولدت، وهنا سأموت رغم أنفي
قد يبدو أنني أتحرك غير أنّي ما زلت واقفًا
كلُّ عصبٍ في جسدي خاوٍ وخدر
حتّى إنني لم أعد أتذكّر مما هربتُ إلى هنا
ولا أسمع ولو همسَ صلاة

لم يحل الظلام بعد، لكن ها هو يهبط

في مهبّ الريح

كم من طريق على الإنسان أن يقطع
قبل أن تسمونه إنسانًا؟
كم من بحرٍ على اليمامة البيضاء أن تعبر
قبل أن تغفو على الرمل؟
كم مرة ينبغي أن تدوّيَ المدافع
قبل أن تحظر للأبد؟

الجواب يا صديقي في مهبّ الريح!
الجواب يا صديقي في مهبّ الريح!

كم من السنين ينبغي أن تدوم الجبال



قبل أن يبتلعها البحر؟
كم من السنين ينبغي أن يعيش بعض الناس
قبل أن يغدوا أحرارًا؟
وكم من المرّات بوسع الإنسان أن يدير
مدّعيًا أنه لا يرى شيئًا؟

الجواب، يا صديقي، في مهبّ الريح
الجواب في مهبّ الريح

كم مرة ينبغي للمرء أن يحدّق في الأعلى
قبل أن يبصر السماء؟
كم أذنًا ينبغي أن تكون للمرء
قبل أن يتمكّن من سماع بكاء الآخرين؟
وكم من الميتات ينبغي أن تحدث
قبل أن ندرك
أن كثيرًا من الناس قد ماتوا؟

الجواب، يا صديقي، في مهبّ الريح
الجواب في مهب الريح

حين خرجت في الصباح

حين خرجت صباحًا لأتنفّس الهواء الطلق
بالقرب من توم بين(*)
لمحت أجمل فتاة قد مشت في السلاسل يومًا
مددتُ لها يدي
فتأبطت ذراعي
في تلك اللحظة بالضبط أدركت أنها تضمر لي شرًّا
«ابتعدي عني من فورك»، صحتُ بها.
«ولكنّي لا أريد»، قالت.
فقلت: «إنك لا تملكين خيارًا».

«أرجوك يا سيدي»، توسَّلَت إليّ هامسةً
«سأقْبَلك في السرّ، وسنهرب معًا إلى الجنوب»

عندها جاء توم بين بشخصِه
راكضًا عبر الحقل
مناديًا على الفتاة الجميلة
ثم أمرها بأن تستسلم،
وفيما كانت ترخي عناقها
ركض توم نحوي
«أنا آسف أيّها السيد»، قال لي،
«آسفٌ على ما فعلته».


بوب ديلان و جوان بابيز (١٩٦٣م)

مثل حجرٍ يتدحرج

في غابر الأيام، ارتديت أبهى الثياب
ورميت من علیائك قرشًا للمتسولين
كنت في أوجك، أليس كذلك؟
كان الناس ينادونك: «حاذري أيتها الدمية الطائشة.. ستسقطين»
فظننتهم يمزحون.
كان المتسكعون في الجوار يثيرون سخريتك
لكنّ صوتك لا يعلو الآن حين تتحدثين
ولا تبدين فخورة إذ تضطرين لتسوّل وجبتك القادمة
كيف تشعرين
إذ أنت بلا مأوى
مثل شخص مجهول تمامًا
مثل حجر يتدحرج؟

...

حسنًا، الآنسة «وحيدة»، لقد ارتدتِ أفضل المدارس,
لكنّك تعرفين أنك لم تفعلي شيئًا هناك سوى السُّكر
ولم يعلّمك أحدٌ كيف تعيشين على قارعة الطريق
لكنك الآن مرغمة على اعتياد الأمر
كنت تقولين: لن أساوم المتشرّد الغامض
لكنك الآن تدركين أنه لا يختلق الأعذار
حين تحدّقين في فراغ عينيه
طالبةً أن يعقد صفقةً معك
كيف تشعرين
إذ أنت بلا مأوى
مثل شخص مجهول تمامًا
مثل حجر يتدحرج؟

لم تلتفتي لتري تقطيبة الحزن
خلف أوجه المهرّجين ولاعبي الخفّة
حين جاؤوا جميعًا يؤدون ألعابهم أمامك
لم تدركي أن الأمر سيِّئ
ما كان عليك أن تسمحي للآخرين
أن يتلقوا الرفسات بدلًا منك
كنت تركبين حصانًا فولاذيًّا
صحبة دبلوماسيّ يحمل على كتفه
قطة سيامية
أكان مؤلمًا اكتشافك
بأنّه لم يكن حيث يجدر به
بعد أن سلب منك كلّ ما وصلت إليه يده.

كيف تشعرين
إذ أنت بلا مأوى
مثل شخص مجهول تمامًا
مثل حجر يتدحرج؟

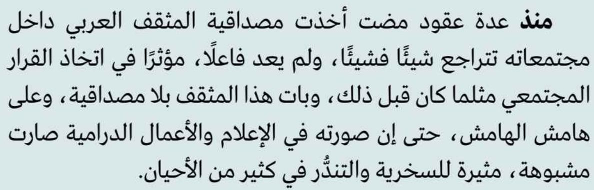
أيتها الأميرة في البرج، وكلّ هؤلاء الظرفاء
يشربون، واثقين من مستقبلهم
يتبادلون أثمن الهدايا
فأجدر بك يا فتاتي
أن تنزعي خاتمك الماسي، وأن ترهنيه.
لقد اعتدت أن تتسلّي بنابليون في الأسمال، بلغته في الحديث،

امضي إليه الآن، ها هو يناديك، ولا يمكنك الرفض
فحين لا تملكين شيئًا.. ليس ثمة ما تخسرين
أنت الآن لا مرئية تمامًا، وليس عندك ما تخفينه

كيف تشعرين
إذ أنت بلا مأوى
مثل شخص مجهول تمامًا
مثل حجر يتدحرج؟

هامش:

* **توماس بين:** مفكّر ثوري وراديكالي إنجليزي. هاجر إلى أميركا عام ١٧٧٤م في سن السابعة والثلاثين، حيث عمل في الصحافة و شارك في الثورة الأميركية. يعد أحد آباء أميركا المؤسّسين. تحوّل منزله في نيو روشيل إلى متحف.



المثقف العربي... غيمة في بنطلون



سلوى بكر

كاتبة مصرية

منذ عدة عقود مضت أخذت مصداقية المثقف العربي داخل مجتمعاته تتراجع شيئًا فشيئًا، ولم يعد فاعلًا، مؤثرًا في اتخاذ القرار المجتمعي مثلما كان قبل ذلك، وبات هذا المثقف بلا مصداقية، وعلى هامش الهامش، حتى إن صورته في الإعلام والأعمال الدرامية صارت مشبوهة، مثيرة للسخرية والتندُّر في كثير من الأحيان.

يحدث ذلك في زمن صعب، تكون المجتمعات العربية فيه في أشد حاجتها إلى المثقف والثقافة، فظلمة الرؤى تشتد، وماضوية الفكر تطال كل صغيرة وكبيرة من الحياة العربية، والمثقف لم يعد منتجًا لأفكار، ولا مخططًا لمشروعات مقترحة تعين هذه المجتمعات على تجاوز عثراتها والخروج من مأزقها، وقد تجلى في بعدها الشاسع عن جوهر العصر بشرقه وغربه، واستسلامها لتلك الغيبوبة الماضوية الدالة على أن العرب يحيون وكأنهم ليسوا من هذا العالم، وهذا الكون الإنساني الراهن بالطبع. يمكن إرجاع ظاهرة تراجع دور المثقف لأسباب كثيرة؛ منها ما هو سياسي، ومنها ما هو اقتصادي أو اجتماعي، فلقد تعددت الأسباب والتراجع ثابت، ولكن يمكن أن يضاف لتلك الأسباب مجتمعةً سبب آخر يتعلق بتحولات المثقف ذاته، وربما كانت هذه التحولات هي المرتكز الرئيس لتراجع دور المثقف.

لقد ظل المثقف منذ بداية العصر العربي الحديث حاملَ مشعلِ النور المضيء لظلمة العصور الوسطى التي طالما رتع فيها العالم العربي، وقد ظل ممسكًا قابضًا على هذا المشعل بيده كالقابض على الجمر، متسقًا مع آرائه وأفكاره، لا يغيرها أو يبدلها أو يبيعها مهما كانت الأثمان، ولطالما كان قادرًا على قول: لا، داحضًا من يقولون: نعم، وهو لم يغرِه ولم يغوِه منصب أو سلطة أو مال، وكان جُلُّ مثقفي أزمنة التنوير العربية فقراءَ، يعملون في مؤسسات التعليم المختلفة يؤدّبون ويعلّمون، فبات لهم تلاميذ ومريدون، وأشياع وأتباع فكر، يولّون وجوههم شطر مجتمعاتهم وهمومها ويسعون للإتيان بأفكار ربما تجبُّ أفكار من ربَّوهم وعلموهم إيجابية وتأثيرًا.

لكن مثقف اليوم وحيد، صنع عزلته بانصياعه لسلطات الاستبداد السياسي، واختار أن يكون مصنع أفكارها الرديئة، ومروّج بضاعتها الخاسرة التي مزقت الخرائط العربية ونكبت الأوطان. ولقد بات المثقف العربي من أكبر جامعي الذهب والدنانير، يلهث وراء كل من يملكها وينثرها له على الأرض، وبات يصارع من أجل الجوائز والعطايا والأكل على موائد اللئام، وفوق ذلك كله يقفز قفزات الأرنب البري بين الفضائيات ليبربر ويبرر ويفتك بكل كلمة حق وقيمة من قيم الخير، وليجعل الحقَّ باطلًا، والزورَ حقًّا، وهو لا يدري أن الناس صارت تدرك حجمه الحقيقي، ودوره التغييبي، وأنه -كما يقول الشاعر الروسي مايكوفيسكي-: ليس إلا غيمة في بنطلون.

كان جُلُّ مثقفي أزمنة التنوير العربية فقراءَ، يعملون في مؤسسات التعليم المختلفة يؤدّبون ويعلّمون، فبات لهم تلاميذ ومريدون، وأشياع وأتباع فكر، يولُّون وجوههم شطر مجتمعاتهم وهمومها ويسعون للإتيان بأفكار ربما تجبُّ أفكار من ربّوهم وعلموهم إيجابية وتأثيرًا

سوء الفهم واللبس لا يزالان يكتنفانها

إقبال السعوديين على الفلسفة.. بحثًا عن بديل للحداثة أم ضرورة لجيل جديد؟

هدى الدغفق

الفيصل



أكثر من إشارة يحملها الاهتمام بالفلسفة في أوساط السعوديين، الاهتمام الذي هو آخذ في الاتساع لافتًا الأنظار هنا وهناك، فالأمر ليس مجرد اقتناء كتاب فلسفي، ولا عقد جلسة ومناقشة لموضوع يتعلق بـ«الوجود»، و«الكينونة»، أو «الأخلاق» عند هذا الفيلسوف أو ذاك، كما أن الأمر يتخطى تأسيس موقع إلكتروني ينشر مقالات ومواد فلسفية.

إقبال السعوديين على الفلسفة يعني، ضمن ما يعنيه، الاهتمام بقضايا كبرى وطيدة العلاقة بالخطابات الفكرية المتصارعة حينًا والمتحاورة حينًا آخر، وربما يعني أيضًا، كما يذكر بعض المشتغلين في حقل الفكر، إخفاق مشروع التنوير والحداثة، ومن ثم لا بد من البحث عن بديل. الولع بكل ما هو فلسفي، هو ولع بالتفكير المنطقي، وولع بمساءلة الأشياء وعدم التسليم في سهولة. هو أيضًا البحث عن أسئلة جديدة، تستوعب جملة المشكلات التي يعانيها جيل الشباب، الذي يعيش وضعًا مختلفًا أقرب ما يكون إلى مأزق وجودي، نتيجة الخيبات الكثيرة بسبب انكسار الأحلام وانتشار التطرف في كل شيء.

الفلسفة عند هذا الجيل الشاب، ليست أيديولوجيا إنما علم، وطريقة في التفكير ومنهج لرؤية الذات والعالم. ويأتي الاهتمام بالفلسفة في ظل غياب فلسفي تعيشه الجامعات ومقرراتها، إضافة إلى اللبس في فهم الفلسفة وتلقيها عند العامة. ويؤكد مهتمون الحاجة إلى إعادة الاعتبار للفلسفة ومفهومها، من خلال طرح تساؤلات عدة، من قبيل: ماذا يعني غياب الخطاب الفلسفي بصفته أداة أساسية لإنتاج المعرفة؟ على أن هناك من يرى أن الفلسفة حاضرة في عدد كبير من الخطابات حتى الخطابات الدينية، باعتبار أن الفلسفة هنا تعني التفكير بالعقل.

«الفيصل» سعت إلى عدد من المهتمين، وطرحت عليهم أسئلة حول الفلسفة والاهتمام بها، وماذا يعني هذا الاهتمام على الرغم من الأحكام التي تحيط بالفلسفة.

تفكير فلسفي متوازن

يقول المشرف على الحلقة الفلسفية التي تعقد في نادي الرياض الأدبي حمد الراشد: إن الحلقة «تحاول أن تسهم في تفكير عقلي وفلسفي متوازن للفرد والمجتمع، سواء في الحياة العامة أو في المشهد الثقافي، وبالتالي فإن الحلقة تسعى جاهدة لأن تُعيد إلى منظومة الثقافة تعريفَها الحقيقي بإدخال عنصر الفكر والفلسفة داخل هذه المنظومة، وهو المحور المهم جدًّا الذي يحتاجه المجتمع والمثقف معًا إلى جانب ما نلحظه من اهتمام بالآداب والفنون». ويرى أن الثقافة «أوسع نطاقًا من ضيق الأفق والتحيزات التي نشاهدها على أرض الواقع، ومن هنا فالحلقة الفلسفية تتطلع إلى تشكيل مشهد ثقافي ثري ومتنوع يحترم المنطق والعقل مع انتهاج فكر جاد وفلسفة عميقة وحوار راقٍ»، مؤكدًا أن هذا الهدف سيتحقق «بواسطة نخبة من الأقلام الجميلة الآن وفي مراحل لاحقة، وهذا ما تحاول «حلقة الرياض الفلسفية» تحقيقه واقعًا من خلال إتاحة الفرصة لكل مثقف ومهتم وباحث ومفكر من الجنسين تفاعلًا أو كتابة، بل إن الحلقة تتطلع إلى مشاركة المرأة في خلق مستقبل ثقافي وفكري مشرق؛ إذ إنها المحرك الاجتماعي والفاعل المكمل لآمال الرجل وطموحه».



حمد الراشد

ويوضح الراشد أن الفكر الفلسفي له أكبر الأثر «نظرًا إلى صلته القوية بالعقل الذي يميز الإنسان عن غيره من الكائنات». وقال: إن العرب تعودوا النظر إلى الفلسفة بوصفها بين طرفي نقيض، إما لا مبالاة وتهميش لها ويمثل ذلك قول العامة: «لا تتفلسف» جهلًا بما يدل عليه معنى التفلسف وأهميته، وإما النظر إلى الفلسفة بصفتها تمثل التعقيد في الحياة والخطر على عادات الإنسان وعقيدته ومصالحه».

الحلقة الفلسفية.. الحلقة الأقوى

وترى الكاتبة سارة الرشيدان، إحدى المواظبات على حضور الحلقة الفلسفية، أن ما يطرح في الحلقة من أوراق يتسم بالجدية والعمق، ويغطي مجالات لا توجد لها

دراسات متخصصة في السعودية. وتقول: إن ما يحفزها على الحضور، «المتعة التي أجدها في الطرح الفلسفي والفكري في الحلقة من جهة، ومن جهة أخرى أن بعض المشاركين في الحلقة بطرحهم أو حتى بحضورهم الشخصي يمثلون صفوة مثقفة ومؤثرة في المجتمع معرفيًّا، سواء أكانوا أساتذة جامعات أو كتابًا ومفكرين، وفيها يقدمون طرحهم الأعمق، ورؤاهم المعرفية الفكرية المبنية على بحث وقراءة جادة للمعرفة وعلومها، وكثيرًا ما كانت الحلقة سباقة في طرح القضايا المختلفة عن السائد»، مشيرة إلى أن الأيام أثبتت مصداقية الحلقة وجديتها «لأنها دأبت على تقييم وقراءة الواقع قراءة واعية غابت بغياب تدريس الفلسفة... باختصار تعد الحلقة الفلسفية منهلًا فلسفيًّا ذا تأثير فاعل في ظل إهمال الفلسفة وتهميشها في كثير من المؤسسات الثقافية الوطنية».

انشغالات فردية

الباحث في الفكر الإسلامي خالد العنزي قال: إنه لا يمكن القول بأن فضاء فلسفيًّا ملموسًا قد بدأ فعليًّا بالتشكُّل في أروقة الخطاب الثقافي السعودي، فالتجربة، في رأيه، لا تزال تتمثل في مجرد انشغالات ذات سمات فردية. ويوضح العنزي أن صعود وتزايد الاهتمام بالفلسفة في المشهد الثقافي السعودي، «يعود إلى أسباب تتعلق بهذا التوق الذي يعتري الجيل الجديد في محاولة سبر التجربة الإنسانية بأدوات معرفية غير تقليدية من خلال الفلسفة بوصفها منتجًا إنسانيًّا مشتركًا، وممارسة لإنتاج المفاهيم التي تتحكم بحياة الفرد لتمده بأجوبة عجزت الأيديولوجيات أن تمده بها، بشكل يعكس هذا الارتباط الوجداني الثري بين التاريخ وأسئلته والواقع وتحولاته. هناك أيضًا سبب جوهري آخر يتعلق بأزمة تعثُّر مشروع التنوير الذي ذهب ضحية عدم قدرة هذين الخطابين الكبيرين (الخطاب الشرعي التقليدي والخطاب المدني) اللذين ظلا يتحركان كقوى فكرية مرجعية متصارعة داخل المجال الفكري السعودي؛ من أجل بناء صيغة معرفية جامعة تمزج بين الأدوات والبنى المعرفية الكبرى المؤسسة للعقل والوجدان الإسلامي وهي: الحكمة، والفلسفة، والشريعة في مدرسة واحدة».


خالد العنزي

حمد الراشد: الحلقة الفلسفية تسعى لأن تعيد إلى منظومة الثقافة تعريفها الحقيقي بإدخال عنصر الفكر والفلسفة

ويذكر العنزي أن الجيل الجديد خرج من منظومة الثنائيات الحادة التي يتسم بها الواقع الثقافي اليوم في السعودية، «منحازًا إلى فضائه الخاص والوليد على أسس شبه مستقلة عن المشهد الأم إلى حد ما. ويتحتم أن يكون ذلك الفضاء البديل هو الفضاء الفلسفي الذي نشهد تصاعده اليوم وإن كان من الصعب قراءة هذا التصاعد وتحليله بناء على قواعد ومنطلقات جليلة؛ لكونه كما سبق أن أشرت لم يزل يدور في مجال فردي صرف، يظهر كممارسة وليس له منتج أو رصيد معرفي ناضج حتى اللحظة».

تقاليد للكتابة الفلسفية

أكد الكاتب شايع الوقيان وجود إرهاصات مبشرة لقراءة الفلسفة في السعودية وكتابة النص الفلسفي، «وثمة إقبال ملحوظ من شرائح القراء على الكتاب الفلسفي». ويقول: «بما أن الفلسفة غائبة تمامًا من نظم التعليم لدينا فإن الأفق الذي سمح للقراء السعوديين باقتحام حقل الفلسفة هو أفق الإنترنت. فوسائل التواصل الاجتماعي والمدونات الإلكترونية والمنتديات شهدت كثافة في انهماك شريحة لا بأس بها من القراء على الفكر الفلسفي. لكن هذا الانهماك لن يتطور إلى مرحلة النضج ما لم تترسخ تقاليد للكتابة الفلسفية. وأهم عوامل ترسيخ تقاليد فكر فلسفي هو السماح للفلسفة في التعليم العام والتعليم الأكاديمي. فلا وجود لدينا لأقسام أو كليات تعنى بالبحث الفلسفي والمنطقي. وهذا خلل كبير لا يليق ببلد مهم على المستوى الإقليمي والدولي كبلادنا».

ويرى الوقيان أن ولوج الفلسفة إلى الحقل الأكاديمي «سينقل الاهتمام الفلسفي من المستوى الشخصي والفردي إلى المستوى المؤسسي والتربوي. إضافة إلى أن القراءة الحرة في الكتب الفلسفية لا تفضي إلى «التخصص» العلمي

ويرى العنزي أن إفلاس مشروع الحداثة والتنوير الذي يُعبر عنه اليوم -تجاوزًا- بالمشروع الليبرالي، قد يؤدي إلى تزايد الإقبال على هذا الاتجاه الفلسفي، «بل ربما كان هو المحرض والملهم الأكبر لنقله من هامش المشهد الثقافي إلى خطاب منافس لما يسمى بالخطاب التنويري في تحقيق توازن من نوع ما على مستوى الخطاب الثقافي الوطني العام».


عيسى الغيث

عيسى الغيث: الموقف المتشنج من الفلسفة وعلم الكلام والمنطق تاريخيًا جاء بسبب جهل أو سوء فهم بعض العلماء لهذه العلوم الإنسانية

جهل أو سوء فهم

من ناحية أخرى، يرى رئيس مركز الوسطية للأبحاث والدراسات الشيخ عيسى الغيث أن الموقف المتشنج من الفلسفة وعلم الكلام والمنطق تاريخيًا جاء بسبب «جهل أو سوء فهم بعض العلماء لهذه العلوم الإنسانية التي لو تأملنا القرآن الكريم والسنة المطهرة لوجدناهما يدعوان إليها؛ كالأمر الرباني بالتفكر والتأمل والتدبر والتعقل ونحوه. وأما الموقف الحاد اليوم من كل جديد وتنفير الناس بهذا الغلو والتطرف فبسبب الجهل بهذه العلوم، وتعطيل العقول حتى أصبحت جملة (عقلاني) أو (تنويري) أو (تجديدي) محل تنابز وتهكم وتحقير للأسف الشديد، ولا حل إلا بالرجوع إلى تعاليم الإسلام الحقيقية الواردة في الكتاب والسنة التي دعت لعلم الفلسفة والكلام والمنطق بما لا يخالف الدين، ويحقق المصلحة العامة الدينية والدنيوية ويدرأ المفاسد عن البلاد والعباد».

خالد العنزي: تزايد الاهتمام بالفلسفة في المشهد الثقافي السعودي، يعود إلى أسباب تتعلق بهذا التوق إلى محاولة سبر التجربة الإنسانية بأدوات معرفية غير تقليدية

وللخلاص من الالتباس بين الديني والفلسفي يشدد الغيث على مسألة مهمة: لا بد من التفريق بين الفلسفة وعلم الكلام والمنطق؛ فالفلسفة تهتم بمباحث كثيرة منها: دراسة الوجود، ودراسة المعرفة الإنسانية، وكيف نحصل عليها، ودراسة القيم الأخلاقية، ودراسة السياسة وغيرها. أما علم الكلام أو علم الجدل عند العرب فهو قرين الفلسفة غالبًا، وقد انحرف عندهم عن مساره الشامل إلى التركيز على الجوانب العقدية، لافتًا إلى أنه من هنا بدأ الخلل «ومن ثم التحذير منه؛ إذ خرجت فرق متعددة متأثرة به؛ كالجهمية، والمعتزلة، والأشعرية وغيرهم، وأما علم المنطق فهو العلم الذي يبحث في التفكير الصحيح، وكيف ننتقل بأحكامنا من أشياء مجهولة تخفى علينا إلى أشياء أخرى معلومة (الانتقال من المجهول إلى المعلوم) مما يساعد في تنمية المَلَكة العقلية على التصور والإبداع».

شايع الوقيان

الدقيق في الفلسفة. وكل ما نراه هو جهود فردية متنوعة تنتقل من فكر إلى فكر ومن مذهب إلى مذهب من دون تأسيس حقيقي لاشتغال فلسفي شامل وعميق. بعبارة أخرى، التخصص في أي مجال علمي أو معرفي سيؤدي بالضرورة إلى نشوء «تقاليد علمية» وإلى بروز مجتمع معرفي. وهذا المجتمع المعرفي هو أساس تطور أي علم، والعلم لا يتطور بالجهود الفردية».

ويرى الوقيان أن هناك ميلًا أكاديميًا إلى العلوم التطبيقية، وإهمالًا للعلوم النظرية. «حتى في العلوم الاجتماعية والإنسانية عموما يلحظ اشتداد ذلك الميل التطبيقي. وهذا أدى إلى انفصام الفكر العلمي الأكاديمي عن الواقع المعيش. ففي العلوم الاجتماعية مثلًا نجد مصادرة على التعريفات النظرية التي قررها علماء الاجتماع الغربيون، ومحاولة لتطبيق ذلك على واقعنا المغاير. وهذا خلل منهجي كبير؛ لذا فالحاجة إلى التنظير العلمي ملحة وضرورية. والحديث عن التنظير العلمي والمنهجي يقودنا مباشرة إلى الفلسفة. فكل المنظرين في العلوم الإنسانية هم فلاسفة وقلما نجد منظرًا لا يعنى بالفلسفة».

أسئلة الذات والوجود

من جهة أخرى، أكد حسن ياغي مدير دار التنوير (إحدى دور النشر العربية التي تعد الفلسفة واحدة من اهتماماتها الرئيسة) إقبال السعوديين على كتب الفلسفة بكثافة، ويرد هذا الإقبال إلى أنه بقدر ما تصبح أسئلة الذات، والوجود والقيم، والأخلاق والماضي والحاضر، أسئلة مطروحة في حياة المجتمع، «بقدر ما تصبح الفلسفة حاجة؛ لأنها ميدان هذه الأسئلة». ويقول: إن هذه الأسئلة التي تبدو بعيدة أو وهميّة «هي في الحقيقة أسئلة ملحّة على جيل جديد من المتعلمين والمتعلّمات الذين ما عادوا يتقبّلون فكرة العلاقة مع الآخر، ولا العلاقة بين الجنسين، ولا العلاقة بالسلطة (زمنية ودينية)، ولا العلاقة بالعالم، والعلم... كما كانت الحال لدى أهاليهم وأجدادهم. صحيح أنها أسئلة بسيطة، لكنها قويّة وملحّة إلى حد جعل للفلسفة، وهي ميدان هذه الأسئلة، حضورًا ينمو ويتزايد في أوساطهم. وهذا تعبير عن التطوّر الذي يحصل في المجتمع. فقبل سنوات عدة كانت كتب تطوير الذات هي الكتب الأكثر رواجًا لدى هذه الفئات، وبخاصة تلك الكتب التي تلامس قضايا فلسفيّة أو دينيّة.. لكن هذا النوع من الكتابات لم يعد يرضي فئة من القراء أدركت أن في هذا النوع من الكتب تكرارًا للأفكار نفسها، وأن مثل تلك القضايا تحتاج إلى معرفة أعمق وقدرة أوسع وأكثر عمقًا في النظر إلى الأفكار التي تبني العالم».


حسن ياغي

حسن ياغي: الشبان والشابات السعوديون يحتاجون إلى معرفة تدلّهم على مواجهة القلق الذي يعيشونه نتيجة لأزمات المجتمع

ويلفت حسن ياغي إلى أن الشبان والشابات «صاروا يحتاجون إلى معرفة تدلّهم على مواجهة القلق الذي يعيشونه كنتيجة لأزمات المجتمع. ويخطئ كثيرًا من يظن أن في هذا مروقًا من المجتمع. إنهم يبحثون عن الحلول التي من واجبهم البحث عنها، سواء على المستوى الفردي (وهذا مهم جدًّا)، أو على المستوى الأخلاقي (وهذا له تأثير كبير وهم يرون الفارق بين الخارج والباطن). أو على مستوى القيم التي تنظّم حياة الناس وتُنظم علاقة الواحد (ة) منهم بالآخر».

ويتطرق إلى أن بعض هؤلاء أصبح «يفتش عن كلمة فلسفة في أي كتاب، كما لو أنها «موضة» وعليه أن يقتني الكتاب وهو عاجز عن فهمه أو قراءته. ولذلك ذهبنا باتجاه تقديم كتب مبسطة بالفعل تساعد على تلمّس بداية الطريق للتفكير الفلسفي، وهذا النوع من الكتب يلقى إقبالًا مميزًا في السعودية».

غياب المرأة عن الفلسفة

تقول الكاتبة الدكتورة أميرة كشغري: إن العلاقة بين المرأة والكتابة الفكرية الفلسفية «يجب أن ينظر إليها من زاويتين طبعتا تطور المجتمعات على مر العصور، أولاهما: ظروف المجتمع وواقعه الثقافي الفكري، ثم موقع المرأة في هذا المجتمع بشكل عام وقدرتها على تجاوز القيود السوسيوثقافية المفروضة عليها، والخروج من دائرة الانشغال المعيشي اليومي بوصفها «أنثى» إلى أفق الانشغال الفكري الفلسفي بوصفها إنسانًا». وتمضي قائلة: «بداية لا بد أن نعترف بأن الفلسفة على مر التاريخ وفي كل المجتمعات كانت تمثل مجالًا نخبويًّا، فالانشغال الفلسفي كان يتطلب، إلى جانب سعة المعرفة، وقتًا كافيًا للانشغال الفلسفي، لذا كان النصيب الأوفر من حظ الرجل؛ إذ لم تحظ النساء بالتعليم أو الوقت الكافي للدخول في مجال الحياة المعرفية الفكرية، ومع ذلك يمكن تعداد عدد من النساء الفلاسفة (أو على أقل تقدير مفكرات) في الغرب مثل سيمون دي بوفوار. أما مجتمعنا بشكل عام، فهو مجتمع غير صديق للتفكير النقدي وبناء المفاهيم، ولذلك فهو لا يؤسس لعملية بناء الإنسان المفكر. فالفلسفة إن لم تكن مجالًا محظورًا، كما تعودنا، فهي ضرب من الترف والسفسطة على أحسن تقدير، المدارس لا تشجع على التفكير النقدي ولا تبني المنهج العلمي في الحكم على الأشياء، كما أن وسائل الإعلام لدينا لا تسهم في تنمية الاتجاهات النقدية الخلّاقة لدى الفرد».

وتلفت كشغري إلى أنه بناءً على تعريف الفلسفة بوصفها منظومة من الأفكار والمفاهيم التي تفسر العالم وتقترح رؤية جديدة للعلاقة بين الإنسان والثقافة والمجتمع، «يمكن القول بأنه ليس لدينا فلاسفة من الرجال ولا النساء».

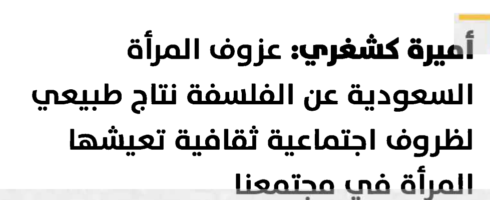
كتب محاصرة بالخوف

أما الكاتب والناشر عادل الحوشان (دار طوى)، فيقول: إنه لسنوات طويلة ظلت حركة النشر المحلية «تدور في إطار الآداب وفروعها، وحبيسة مؤسسات رسمية خاضعة للرقابة بشكل مباشر، لم تتطوّر حرية النشر المحلية إلا في العشر سنوات الأخيرة، وهو عمر متأخر كثيرًا في تطور العلوم والكتاب تحديدًا».


عادل الحوشان

وفيما يخص الفلسفة وكتبها وأسئلتها يذكر أنها ظلت «محاصرة بالخوف من طرحها؛ لأسباب تكاد تكون هي نفسها أسباب تأخر حركة النشر المحلية، يضاف إليها ما لاحقها من تحريم ديني واجتماعي على مستوى الجامعات، وعلى مستوى تظليل المفهوم العلمي لها». ويشير إلى أنه لم تتوافر مصادر مهمة لأسس الفلسفة غير الكتب المترجمة «على الرغم من مرور أكثر ٢٥٠٠ عام على أول إطلاق للمعنى والمفهوم الفلسفي، وعدّت محرمة كعلم ومحظورة كاتجاه، ساهم بالطبع التصور الديني لها بنفيها وعدّها علمًا منافيًا للعلوم الدينية. ولنا أن نتخيّل محاولة زحزحة هذا الثقل على مدى مئات السنوات في غضون عشر سنوات من عمر الحضارات المتقدمة».

ويلحظ أن ما يسميه «الكتب الموضوعية»، «احتلت مكانًا جديدًا بعد سيادة الشكل الأدبي سنوات طويلة». ويقول: «إن هناك أنواعًا وأشكالًا أدبية شهدت حرب إزاحة، لكن «بالمراوغة احتل الأدب مكانه، وأتيح له المزيد من الفرص في العشر سنوات الأخيرة مع اتساع وسائل النشر والتواصل». ويلحظ عادل الحوشان أن عناوين الفلسفة الكبيرة «بدأت في أخذ مكانها في المعارض المحلية. والملحوظ أيضًا أن القارئ أصبح يسأل ويجيب ويناقش ويسعى للحصول على كتاب الفلسفة، وكأنه كان بانتظار الفرصة ليثبت نوعيته داخل المجتمع وينفي هذا الخوف غير المسوّغ طوال عقود».


أميرة كشغري: عزوف المرأة السعودية عن الفلسفة نتاج طبيعي لظروف اجتماعية ثقافية تعيشها المرأة في مجتمعنا

عادل الحوشان: القارئ أصبح يسأل ويجيب ويناقش ويسعى للحصول على كتاب الفلسفة، وكأنه كان بانتظار الفرصة لينفي هذا الخوف غير المسوّغ


أميرة كشغري

وتقول: إن مسألة عزوف المرأة السعودية عن الفلسفة «نتاج طبيعي لظروف اجتماعية ثقافية تعيشها المرأة في مجتمعنا، فالمرأة معطلة في مجتمع يفرض وصايته عليها ويعدّها ناقصة عقل، فكيف لناقصة عقل أن تفكر، وكيف لها أن تبدع في مجال الفلسفة وهي محاطة بسياج من الممنوعات يتعامل معها على أساس أنها قاصرة!! إذن فموضوع الفلسفة وعزوف المرأة عنها هو نتاج طبيعي لظروف اجتماعية ثقافية تعيشها المرأة. وهذه الظروف تجعلنا ندرك أن موقع المرأة الاجتماعي ومستواها الثقافي يعدّ مرآة تنعكس فيها مواصفات هذا المجتمع وشروطه الحياتية».

وتذكر أن الدخول إلى عالم الفلسفة «يمثل المرتبة العليا في هرم الاحتياجات الإنسانية؛ إذ تتعلق بطرح قضايا لا يمكن أن يتعرض لها إلا من انتهى من إشباع الحاجات الأساسية، كما يقول عالم النفس ماسلو. ومن الواضح أن المرأة، بشكل عام والسعودية بشكل خاص، ما زالت تصارع في أسفل هرم الحاجات الإنسانية الأساسية، فكيف لها والحال كذلك أن تخوض ميدانًا يأتي في المرتبة العليا من مستويات الفكر؟ ما زالت المرأة تناضل من أجل كسب قضايا وحقوق أساسية مثل حقها في أن تكون إنسانًا كامل الأهلية، يملك القدرة على اتخاذ قرارات حياته المصيرية الأساسية في الزواج والطلاق وحضانة الأطفال والعمل والحركة والسفر. وليس لنا أن نتوقع منها أن تخوض مجال الكتابة الفلسفية وهي لم تتجاوز الأساسيات في الحياة بعد».

جعلت من فيسبوك أكبر بلد على كوكب الأرض

Big data

الحرب الباردة الخفية التي تحرك العالم

محمود حامد الشريف
كاتب مصري

يشهد العالم في الآونة الأخيرة، وتحديدًا في العقد الثاني من الألفية الثالثة، حربًا اقتصادية ضروسًا، لكنها حرب باردة، أو بلفظة أكثر دقة حرب خفية... المنتصر فيها يستحق عن جدارة لقب «الجاسوس الأعظم»، من ينتصر فيها سيعرف كل شيء عن أي شيء عن الناس: ماذا يأكلون؟ وما يدخرون في بيوتهم؟ ليس هذا فحسب، بل بلا مبالغة سيعرف أي شيء تحسبه من أخص خصوصياتك؛ وتخجل من أن تصارح به زوجتك.



هي حرب من أجل الاستئثار بالبيانات المتاحة على الويب، ومعرفة اهتمامات الجماهير، وأي المطاعم التي يذهبون إليها، والشركات التي يبحثون عنها، والأسهم، وطلبات التوظيف، والوجهات السياحية، وتذاكر الطيران والفنادق، ثم تحليل هذه البيانات، وفهم توجهات الأفراد والأسواق من أجل التحكم في الأسواق والتوجهات، بل طرائق التفكير، وهي أكبر صناعة قائمة الآن، وهي التي جعلت من فيسبوك أكبر بلد على كوكب الأرض. هذا هو ما يعرف بـ« **Big data**»، أي البيانات الكبيرة، وهي تشير إلى ذلك الكمّ الهائل من البيانات المتاحة، سواء كانت «مصادر متاحة للجمهور - البيانات المتاحة على شبكات التواصل الاجتماعي - البيانات المتدفقة»، أو سواء كانت لدى شركة معينة تحتكر بيانات تخصها وتخص العاملين والعملاء لديها؛ والأمر الحاسم هنا ليس في امتلاك البيانات، ولكن في تحويل تلك البيانات إلى معلومات، والمعلومات إلى معرفة من أجل اتخاذ قرار مستنير، سواء كان هذا القرار في مجال التجارة أو السياسة أو الحرب أو مباراة رياضية.

فقد نشرت إحدى القنوات الفضائية أن ألمانيا طلبت من شركة «SAP»، وباستخدام تطبيقات «البِغ داتا» توفير حلول لمواجهة فريق إيطاليا في يورو ٢٠١٦م، وقدمت الشركة تطبيقين الأول: «SAP Challenger Insights» وهو يقدم تحليلًا للطرق الهجومية والدفاعية للخصم؛ الثاني: «SAP Penalty Insights Function» وهو يقدم النصائح لحارس المرمى والمدرب حول تسديدات الخصم؛ وفازت ألمانيا بالمباراة.

أدوات هذه الحرب هي السيطرة على مسارات تدفق هذه البيانات من خلال السحابات الحاسوبية، وإنترنت الأشياء «Internet of things»، ومحركات البحث، وبرمجيات التجسس المعروفة باسم «cookies»، وشبكات التواصل الاجتماعي، والحبل على الجرار. ومن خلال معالجة هذه البيانات يتم تحديد أنماط السلوك وردود الفعل والتنبؤ بها؛ وتصل درجة دقة النتائج إلى أكثر من ٩٩٪.

استحواذات «مايكروسوفت» عملاق البرمجيات

لعل إحدى المعارك الفاصلة في أتون هذه الحرب كانت منتصف شهر يونيو ٢٠١٦م حين أعلنت شركة مايكروسوفت، وهي أكبر مصنع برمجيات في العالم وشركة «لنكدإن»، وهي شبكة التواصل المهنية الأشهر في العالم عن استحواذ شركة «مايكروسوفت» على شبكة «لنكدإن». بلغت قيمة الصفقة ما قدره ٢٦ مليارًا ومئتي مليون دولار. هذه الصفقة هي ثالث أكبر صفقة في تاريخ العالم الاقتصادي. ليس هذا فحسب؛ فإن «مايكروسوفت» تمتلك أكبر سحابة حاسوبية مهنية «مكنز كبير لتخزين الملفات والبيانات والمعارف» و«شبكة لنكدإن» هي أكبر شبكة تضم أصحاب الأعمال والباحثين عن وظائف.

وفي عام ٢٠١٢م اشترت «مايكروسوفت» شبكة التواصل «يامر» بمبلغ مليار ومئتي مليون دولار، وهي شبكة تواصل لأصحاب المشاريع وللعاملين تحت سقف شركة واحدة، وضمتها «مايكروسوفت» إلى حزمة تطبيقاتها المتاحة لتصبح من جملة الخدمات المقدمة في خدمة البريد الإلكتروني «آوتلوك». وقبل ذلك في عام ٢٠١١م كانت «مايكروسوفت» قد استحوذت على «سكايب» بمبلغ قدره ثمانية مليارات ونصف



المليار دولار؛ وللعلم فإن معظم المقابلات المهنية الدولية والخاصة بالمنظمات الدولية تتم من خلال «سكايب».

سيادة الدولة القومية

وقد نشرت الصحافة الفرنسية خلال شهر يوليو ٢٠١٦م خبرًا مفاده تحذير من الحكومة الفرنسية لشركة «مايكروسوفت» لقيام الأخيرة بنقل بيانات المستخدمين لنسخة «ويندوز» ٢٠١٠م بشكل غير شرعي خارج حدود فرنسا. أما إيران فقد طلبت في شهر مايو الماضي من شبكات التواصل أن تحتفظ بالبيانات على خوادم داخل حدود إيران؛ مع العلم أن إيران تحظر موقعي فيسبوك وتويتر، مثلها في ذلك مثل الصين؛ إلا أن المواطنين يتمكنون من الوصول إليها من خلال برمجيات تعرف تحت اسم «proxy»؛ وتتيح إيران فقط برامج المراسلة الآنية مثل «واتس-آب».

إن هذه الاستحواذات التي تجري على هذا النحو ليس الهدف منها فقط هو تعظيم حصة الشركات في «اقتصادات الإنترنت» إن جاز لنا نحت هذا المصطلح؛ لكن هي بالأساس تهدف للسيطرة على هذه الصناعة لتحقيق الهدف الأسمى المتمثل في الوصول إلى أكبر قدر من البيانات المتاحة في الفضاء الإلكتروني. هي حرب تجسس اقتصادي بالأساس، الهدف منها السيطرة على أسواق العالم، وربما القضاء على فكرة السيادة للدول القومية.

هوس البوكيمون

ولعل ظهور لعبة «بوكيمون» قد أثار المخاوف بشأن عمليات التجسس، لكن ما لا يعلمه الكثيرون أن الصلاحيات الممنوحة لبرنامج مثل «True-caller» أو فيسبوك تفوق بمراحل ما تحظى به لعبة «بوكيمون». فهي لا تستهدف التجسس من خلال استخدامك لكاميرا الموبايل كما زعم بعض الكتاب؛ تستهدف اللعبة الوصول للبيانات المتاحة على جهاز الموبايل بالأساس، وبقاء المستخدم داخل تطبيق اللعبة، وأن يكون متصلًا شبكيًّا، وبهذا تستطيع أن تزيح «فيسبوك» من تربعه على عرش الإعلانات. إن اللعبة في جوهرها نتاج حملة دعائية، وحرب تكسير عظام بين عمالقة الإنترنت، فبحسب شركة «سفن بارك داتا»، فإن معدل استخدام اللعبة فاق معدل بقاء المستخدم داخل شبكة «فيسبوك» و«يوتيوب». هي رغبة في الاستحواذ على الجمهور وبيانات الجمهور للفوز بأكبر نصيب من كعكة الإعلانات.

أكبر صفقة استحواذ

كانت الصفقة في أواخر عام ٢٠١٥م لصالح شركة دل «Dell» وهي من أكبر مصنعي الحواسب في العالم، وتعمل أيضًا في مجال البرمجيات؛ إذ قامت بالاستحواذ على شركة «EMC»، وكانت قيمة الصفقة ٦٧ مليار دولار؛ وحتى لا يقع القارئ فريسة للعبة الأرقام ننظر لما وراء هذه الأرقام، وما مجالات عمل تلك الشركات؟ كلمة السر ليست قيمة الصفقة، كلمة السر تكمن في طبيعة نشاط شركة «EMC»، فالشركة تعمل في مجال الحوسبة السحابية، وأمن المعلومات، وتخزين البيانات ومعالجتها. والحوسبة السحابية هي ببساطة مصطلح يشير إلى الوصول اللحظي والآني للمعلومات والبيانات في أماكن مختلفة من العالم من خلال الخوادم والشبكات والإنترنت.

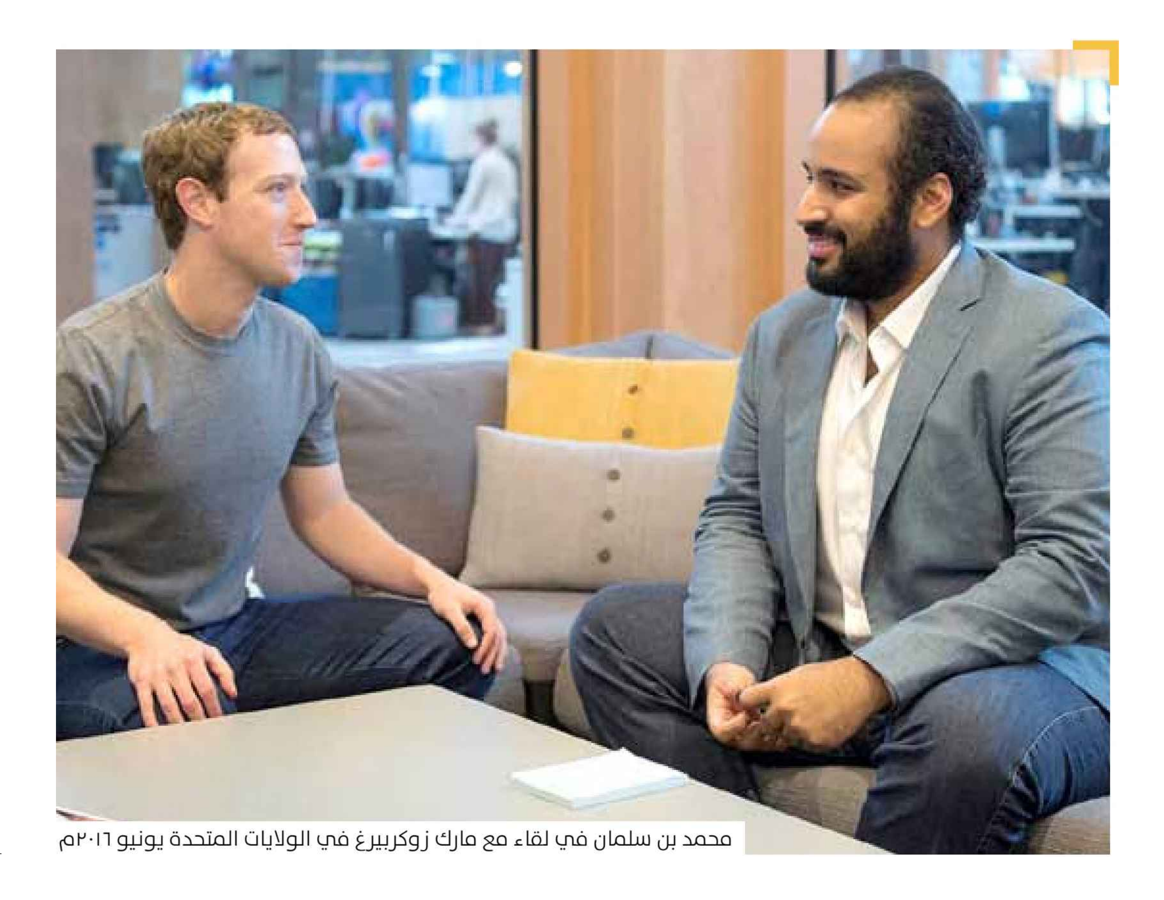
يشهد العالم حاليًّا حربًا ضروسًا من أجل الاستئثار بالبيانات المتاحة على الويب، ومعرفة اهتمامات الجماهير، ثم تحليل هذه البيانات من أجل التحكم في التوجهات وطرائق التفكير، وهي أكبر صناعة قائمة الآن

تشهد هذه الحرب كل يوم واقعة استحواذ جديدة، فوقت الانتهاء من تدوين هذا التحقيق أواخر شهر يوليو الجاري استحوذت شركة «فريزون» على شركة «ياهو»، وتمتلك الأخيرة شبكتي «فليكر» و«تمبلر»، وبلغت قيمة الصفقة خمسة مليارات دولار.

أوبر نموذجًا

ولتقريب فكرة المزاوجة بين «البغ داتا» والحوسبة السحابية؛ لعلك تعاملت وإن لم تتعامل فحتمًا سوف تتعامل مع شركة «أوبر»، أو أي من الشركات التي قامت بتقليد نشاطها؛ فشركة «أوبر» هذه ليست كما تعتقد مجرد شركة تعمل في مجال النقل، بل هي شركة تعمل في مجال الحوسبة السحابية! فنشاط الشركة يقوم على فكرة عبقرية مفادها تقديم بيانات الوقت الحقيقي، بمعنى أن سائقي التاكسي المسجلين في تطبيق «أوبر» يسجلون البيانات الخاصة بتحركاتهم وأماكن وجودهم؛ كما يتم تسجيل بياناتك أنت كطالب للخدمة، ومن خلال السحابة يتم الربط بين طلبك وأقرب سائق مسجل في خدمة «أوبر» يعمل في نطاقك الجغرافي، بحيث يصل إليك في أقرب وقت ممكن.

وشركة «أوبر» مسجلة من بين أكثر مئة شركة في العالم جذبًا للموظفين وذلك بحسب قوائم «لنكدإن»؛ وتنتشر الشركة في ٤٤٤ مدينة حول العالم؛ ومقرها في كاليفورنيا على الساحل الغربي الأميركي. وقد انتشر نشاط الشركة حول



محمد بن سلمان في لقاء مع مارك زوكربيرغ في الولايات المتحدة يونيو ٢٠١٦م

العالم، وقامت شركات كثيرة داخل أمريكا وخارجها بتقليد النشاط حتى ظهر مصطلح أبرنة «uberization ».

إن المستقبل لمن يتحكم في صناعة «البغ داتا»، ولعل المهارات الأكثر طلبًا، والتي تطلبها جهات التوظيف في المرحلة القادمة، هي تلك المتعلقة بمجال هندسة البيانات، والتنقيب عنها، وتحويل هذه البيانات إلى معلومات ذات دلالة معينة، والخروج بما يعرف بقرار مستنير «well-informed decision».

ولعل هذا هو السبب الذي جعل أكبر اقتصاد نفطي «السعودية» يسعى للاستثمار في هذا القطاع، وكانت زيارة ولي العهد السعودي الأمير محمد بن سلمان شهر يونيو ٢٠١٦م ترجمة عملية لهذا؛ إذ التقى الرؤساء التنفيذيين للشركات العاملة في وادي السيليكون، وأشارت الصحافة السعودية صراحة إلى استثمار المملكة في البيانات الكبيرة «بغ داتا» كبديل في حال انتهاء عصر النفط، أو تهاوي أسعاره بشكل يقارب كلفة الإنتاج.

توجه السعودية للاستثمار في البيانات الكبيرة «بغ داتا» كبديل في حال انتهاء عصر النفط، أو تهاوي أسعاره بشكل يقارب كلفة الإنتاج

تكتمل الدائرة بما يعرف بإنترنت الأشياء « Internet of things»، وهو التواصل الشبكي بين الأجهزة والمعدات، مثلًا تتصل ثلاجة المنزل إنترنتيًا بالسوق التجاري، وتطلب أوتوماتيكيًا بصورة آلية حليبًا، ودجاجة مجمدة، وعلبة آيس كريم؛ وذلك بناء على بيانات سبق إدخالها في نظام الثلاجة في حال عدم وجود أصناف معينة بداخلها، وكل ذلك من خلال أجهزة استشعار... ولعل هذا يفسر استحواذ شركة غوغل على شركة نستله؛ لكن ما هو أعقد من ذلك أن يفهم الجهاز أو الجماد احتياجاتك حتى أنك قبل أن تنقر كلمة معينة للبحث عنها على محرك البحث يأتيك الجهاز بالمعلومات قبل طلبها، وذلك من خلال تحليل أنماط السلوك.

الخلاصة هي: تحليل أنماط السلوك للتنبؤ بالفعل ورد الفعل من أجل السيطرة والتوجيه.

في زمن القذافي وما بعده..

المثقف الليبي يواجه العنف الطليق



عمر أبو القاسم الككلي
كاتب ليبي يقيم في مصر

كنت أؤكد، كلما سنحت المناسبة، أنني أرى أن الحركة الثقافية الليبية الحديثة، تتميز بكونها، إجمالًا، حركة ثقافية مقاوِمة. فهي تتقدم وتتطور بمشقة، تشتد أو تخفت، بين حقبة وأخرى، لكنها لم تنعدم في أي حقبة. إنها، في المحصلة، تتقدم رغمًا عن الظروف المعاكسة، وليس بسببها.

تاريخيًّا، من المعروف أن ليبيا ظلت من أملاك الدولة العثمانية حتى نهاية العشرية الأولى من القرن العشرين. ومع صدور الدستور العثماني، الذي عرف باسم «المشروطية»، سنة ١٩٠٨م، الذي سمح بالصحافة الخاصة في الولايات التابعة للدولة العثمانية، ومنها ليبيا، أو ما كان يعرف بإيالة طرابلس، بدأت تظهر تلمسات الأدب الحديث لدى بعض الكتاب والمثقفين الليبيين. «دكتور أحمد إبراهيم الفقيه، بدايات القصة الليبية القصيرة، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان. طرابلس، ١٩٨٥م، ص ٨».

لكن هذا الوضع لم يستمر سوى برهة وجيزة، إذ سرعان ما وقعت البلاد تحت الاستعمار الإيطالي الاستيطاني مع نهايات سنة ١٩١١م، فأُوقِف، بذلك، مسار التطور الثقافي في ليبيا، بحيث لم تنشأ تحت نير الاحتلال الإيطالي ما تمكن تسميته بحركة ثقافية، لا بالعربية ولا حتى بالإيطالية، ذلك أن هذا الاستعمار كان استعمارًا استيطانيًّا لم يكن يهدف إلى استعمار البلاد وطلينة الليبيين «على خلاف الاستعمار الفرنسي في الجزائر الذي كان يهدف إلى فرنسة الجزائريين» إنما كان يبتغي إفراغ البلاد من سكانها، وإحلال الإيطاليين بدلهم؛ لأنه «على العكس من وضع الاستعمار الفرنسي في الجزائر» كان لديه فائض في اليد العاملة. كما أن سيطرة الفاشية على إيطاليا سنة ١٩٢٢م كانت نكبة للثقافة في إيطاليا ذاتها. إضافة إلى أنه لم تتح لهذا الاستعمار فرص الاستقرار بسبب قصر مدة بقائه في البلاد «حوالي ثلاثين سنة»، وبسبب المقاومة الباسلة التي أبداها الليبيون طوال عشرين سنة، وحدوث الحربين العالميتين المعروفتين.

كان لا بد من انتظار جلاء الاستعمار الإيطالي عن ليبيا بداية أربعينيات القرن الماضي، ووقوع البلاد تحت الإدارة البريطانية، وهو الظرف الذي أتاح عودة كثير من المثقفين الليبيين المهاجرين، وتحرر من بقي من المثقفين في أرض الوطن، وظهور الصحف الوطنية، حتى تبدأ الحركة الثقافية الليبية في الانتعاش والانطلاق من جديد.

استمر هذا الحراك، بقدر معقول من الحرية، بعد نشوء دولة الاستقلال الملكية سنة ١٩٥٢م إلى وقوع الانقلاب العسكري الذي قاده معمر القذافي، واستيلاء العسكر على السلطة، ثم تجمع مقاليد هذه السلطة كافة في يد معمر القذافي الذي أسفر «ولم يكن في هذا الجانب متميزًا عن زملائه في مجلس قيادة الثورة» عن عداء

وحقد ضد الثقافة والمثقفين. فضيق على الحركة الثقافية، وجعلها تسير على ساق واحدة، وتتنفس بصعوبة، وطارد الكتاب والمثقفين وسجنهم، لكن الحركة الثقافية الليبية حافظت، على رغم كل شيء، على قدر من النشاط، ولم تخمد خمودًا كاملًا.

انعتاق المثقفين من القمع

بمجرد سقوط «أو إسقاط» نظام معمر القذافي مع نهايات سنة ٢٠١١م تفجر أمل جياش بأن عهدًا من الحريات العامة، وفي أساسها طبعًا حرية التعبير، والديمقراطية يطرق الآن الباب، بإلحاح، وأن أوان ازدهار الثقافة، وانعتاق المثقفين من المحاصرة والقمع أصبح على راحة اليد، فصدرت كتب عدة في الأدب وفي مجالات أخرى، بعضها لم يسمح بنشره إبان عهد معمر القذافي.

ظهرت كتب تتناول مجالات لم تكن مطروقة في الكتابة الليبية من قبل. توزعت هذه المجالات بين ما تمكن تسميته «رواية المنفى» التي تتخذ من وضع طالبي اللجوء السياسي في أوربا، وحياتهم في معسكرات اللجوء مدار سردها، والحديث عن نظام القذافي الطغياني، أو تسجيل يوميات ثورة ١٧ فبراير، أو تناول تجربة بعضهم في السجن، سواء إبان حكم القذافي، أم خلال أحداث الثورة، وصدرت الصحف، وانعقدت الندوات، ونشط الكتاب والمثقفون.

لكن تبين أن الحال كانت مماثلة لمحتوى حكاية جحا حين ملأ جرة طينًا مغطى بطبقة رقيقة من العسل، وأخذها لبيعها في السوق مناديًا عليها «صبعين والحق الطين! يا عامي عماك الله!» «بالدارجة الليبية. والمعنى: بعد عمق أصبعين تصل الطين. أيها الأعمى [الغبي] لقد أعماك الله»، إذ سرعان ما اتضح أن الأمر كان وهمًا جارفًا، وأن ما كان يطرق الباب هو استبداد جديد أشد من الأول وأبشع، وأن ما كانت تلامسه أيادي الجميع، وفي الطليعة منهم المثقفون، قيود أعتى وأوجع. لقد بدا الأمر كما لو أنه كان خدعة مدبرة، وكمينًا منصوبًا بمهارة وحنكة وقع فيه الشعب الليبي بسهولة كاملة.

فسريعًا ما انطلقت الجماعات الدينية التكفيرية من قمقمها أو عقالها «بالأحرى خرجت من كهوفها»، وشرعت في شن حربها التكفيرية التي لا تجيد عداها. بعض هذه الجماعات لم تكن تنتهج أسلوب القتل، إنما تركته لغيرها من الجماعات التكفيرية المسلحة. فكثرت حالات اقتحام المكتبات، وترويع أصحابها، ومصادرة بعض الكتب بتعليلات مختلفة. كما تقاسمت السيطرة على البلاد وحياة المواطن اليومية جماعات مسلحة اختلط فيها الديني بالجهوي بالمديني بالقبلي بالعرقي بالارتزاقي، وصار مناخ الخوف سيدًا، والاغتيال والخطف والموت بالرصاص الطائش شأنًا يوميًا.



معمر القذافي — أحمد إبراهيم الفقيه

المثقفون ينقسمون على أنفسهم

صحيح أنه، باستثناء بعض ممن كان لهم نشاط بارز في المجال الحقوقي العام، لم تشن حملات اغتيال وخطف واسعة النطاق ضد الكتاب والمثقفين، على غرار الحملة التي شنت على العسكريين المحترفين في الجيش الليبي والإعلاميين، لكن في هذا المناخ اختنق المثقفون والكتاب وانقسموا على أنفسهم، فمنهم من تمترس، علنًا أو ضمنًا، وراء متاريس جهته أو مدينته أو قبيلته أو إثنيته، ومنهم من تمسك برؤيته الوطنية العامة، وحاول المحافظة على رؤية متوازنة موضوعية، ومشكلة هؤلاء أنه ليس ثمة من يحميهم؛ لأنهم ليسوا محل رضا الأطراف المتخاصمة والمتنازعة قاطبة، فغادر البلاد منهم من استطاع إلى مغادرتها سبيلًا.

في نظام معمر القذافي الشمولي كان ثمة نظام سياسي ودولة، وكان النظام، عبر أجهزته الأمنية، يحتكر العنف. كنا نعرف، تقريبًا، ما الذي يزعج النظام، وما الذي لا يزعجه، وكنا نحاول أن نفعل ما يرضي ضمائرنا محاذرين تجاوز «الخطوط الحمراء». الآن، لم يعد ثمة دولة، بالمعنى السيادي والوظيفي، ولا يوجد نظام سياسي يحتكر العنف يمكن تحديد إطار عام للتعامل معه. إن ما يوجد حاليًّا جماعات «كي لا أقول عصابات» تسيطر على البلد، ولكل منها رؤيتها الخاصة للمحلل والمحرم، وما يجوز وما لا يجوز.

مع ذلك، ما زال قلب الحركة الثقافية الليبية ينبض، وإن بمشقة. فما زال بعض المثقفين والكتاب يقيم الندوات، ويمارس الكتابة في الفضاء المتاح ووفق الهامش المتوافر، ومنهم من ظل محافظًا على الكتابة في الشأن الليبي من بؤر الخطر حيث الغياب الكامل، الفعلي والصوري، للدولة وانعدام الأمان. وما زال كثير من الشباب، ذكور وإناث، يشكلون نوادي للقراءة، ويتجادلون في ما يقرؤون، ويقترحون كتبًا للقراءة، ويقيمون معارض متواضعة للكتاب، إلى غير ذلك.

لكن المرحلة الحالية تعد أسوأ مرحلة تمر بها الحركة الثقافية الليبية عبر تاريخها الحديث. ونود ألا تطول هذه المرحلة أكثر.

شعريةُ المرأة الخليجية وفحولةُ اللغة

قراءة في المشهد والتجلّي

حبيب بُوهْرُور
أستاذ الأدب والنقد الحديث
المشارك في جامعة قطر

ارتبطت شعرية المرأة الخليجية المعاصرة بعنصري الصدام والدهشة، كفعل انقلابي على أرض الواقع وموروث مكرَّس بسلطة ذكورية خرقت المتخيل الثقافي والأدبي منذ القرن الثالث الهجري؛ حين كان النقد ذكوريًّا والكتابة ذكورية واللغة أيضًا، ولم يُسند للمرأة حينها وإلى يومنا سوى المعنى والصورة اللتين تتسابق الذكورة إلى نسجهما وفق معايير جسدية وثيولوجية مفروضة ومعدّة من قبل. من هنا ظهرت الكتابة الشعرية في الخليج كفعل انقلابي؛ لأن «الشرط الأساسي في كل كتابة جديدة هو شرط انقلابي، وهو شرط لا يمكن التساهل فيه أو المساومة عليه، وبغير هذا الشرط الانقلابي تغدو الكتابة تأليفًا لما سبق تأليفه، وشرحًا لما انتهى شرحه، ومعرفة بما سبق معرفته».

إن السبب الرئيس في تحرر الكتابة النسوية في منطقة الخليج من سلطة الفحولة وتكريس المعنى، هو الرغبة الجامحة في تحقيق الذات ضمن فضاء ثقافي مميز، ساهمت في إبرازه مختلف مظاهر الحياة الخليجية المعاصرة، سواء كانت هذه المظاهر ثقافية أو اجتماعية أو اقتصادية، بل إن الثيمة الفاعلة في تقديري ذاتية؛ تحاول خلالها كل شاعرة أن تنتقل إلى مرحلة وأد الفحولة من خلال وأد لغتها، ومتطلباتها الثقافية الراسخة عبر الزمن، والتخلص من أزلية: المرأة معنى والرجل لغة. وعليه فقد «كتبت المرأة أخيرًا ودخلت إلى لغة الآخر واقتحمتها، ورأت أسرارها، وفكّت شفرتها، فتكلمت المرأة عن مأساتها الحضارية، وأعلنت إدانتها للثقافة والحضارة، وبينت أن هذه الحضارة المزعومة ليست تحضرًا أو تطورًا فكريًّا؛ فالحضارة التي تقمع المرأة ليست حضارة...»[1].

إن فعل الكتابة الشعرية المعاصرة في المجتمعات العربية عمومًا، والمجتمع الخليجي على وجه التخصيص، هي كتابة تقف عند معادلة الذات والآخر، والأنا والأنا الآخر ضمن إطار إبستيمولوجي وسايكولوجي متداخلين؛ فتحقيق الذات الشاعرة في منطقة الخليج يتطلب كسر جدلية الصراع الثقافي الكامن في المحمولات المتراكمة منذ القرنين الثالث والرابع الهجريين، وعلى مدّ الأزمنة والأمكنة لا تستقيم العملية الانقلابية إلا بإعلاء الذات وتضخيم الأنا الأنثوية في فضاء كتابة نسوية مدعمة بنظرية وافدة على المنطقة؛ عدت من بين الروافد الأساسية المؤثرة في تفعيل الكتابة الشعرية النسوية في الخليج.

لقد تساءل الدكتور عبدالله الغذامي حين قارب الإشكالية قائلًا: «... هل تستطيع المرأة أن تسجل من خلال إبداعها اللغوي اختلافًا أنثويًّا إيجابيًّا يضيف إلى اللغة والثقافة بعدًا إنسانيًّا جديدًا، ويجعل من التعبير اللغوي تعبيرًا ذا جسد طبيعي حينما يسير على قدمين اثنتين مؤنثة ومذكرة، ويجعل الأنوثة معادلًا إبداعيًّا يوازي الفحولة ولا يقل عنها ولا يقبل بكون الأنوثة فحولة ناقصة؟»[2].

أنطلق من هذا التساؤل المعرفي المهم لمقاربة بعض النماذج الإبداعية الخليجية، عند شواعر أعتقد أنهن أدركن الغاية من الكتابة، وإعادة إنتاج المختلف والمتشاكل في الثقافة العربية من خلال هدم نظرية الفحولة اللغوية، وتأسيس الذات الأنثوية بعد غياب الأنوثة التامّ عبر التاريخ؛ كونها غابت عن اللغة وعن الكتابة الثقافية «وتفردت الفحولة باللغة، فجاء الزمن مكتوبًا ومسجلًا بقلم المذكر واللفظ الفحل...»[3].

سَجلتُ وقتَ مقاربة تفصيلات هذا المقال، عددًا كبيرًا من الشواعر الخليجيات في فضاء الممارسة والكتابة الإبداعية، فهناك أسماء برزت منذ عقود (الثمانينيات) ولا تزال تُفاعل الكتابة والتشكيل وفق قناعات ذاتية ومتطلبات شكلية ومعرفية نامية ومتغيرة. وفي المقابل كانت أسماء أخرى تضيء في مرحلة ثم يخفت ضوؤها؛ وكأنها اعتزلت أو تنتظر لحظة التجلي من جديد، فظاهرة الاعتزال في الأدب الخليجي النسوي ظاهرة حاضرة بقوة وبفعل ما ذكر سابقًا من رواسب ثقافية وحمولات حضارية. و مع هذا فإن الشاعرات الانقلابيات على نظرية الفحولة ومنطق لغة الفحولة رفضن دومًا مفهوم الأنوثة كمعنى؛ وقد ساهم في تسجيل حضورهن ضمن المشهد الأدبي الخليجي أسباب كثيرة، ربما تكون الصحافة بعد انتشار التعليم في صفوف البنات هي أبرز العوامل المنشّطة للأدب النسوي في الخليج، وتناولت الأديبة الإماراتية «ظبية خميس» أسباب التطور والانتشار لأدب المرأة في الخليج قائلة: «إننا في مرحلة تحول وانتقال ثقافي وحضاري وسياسي كبيرة، إن التغيرات الحادة في المجتمعات الخليجية والتقدم المادي السريع، وتحول المنطقة إلى بوتقة للعولمة على كل المستويات، لا بد أن يفرز طرقًا جديدة للتعبير عن الذات بما في ذلك التعبير الأدبي والفني، وهي مرحلة سوف يرافقها الكثير من الإنتاج الإبداعي الأدبي...»[4]. وعليه أضحى الشعر النسوي ظاهرة وملمحًا ومتطلبًا اقتحاميًّا، ورافدًا من روافد الشعرية العربية المعاصرة المدجّجة بجدلية الهدم والتأسيس: هدم ثنائية الفحولة والذكورة، وتأسيس الثنائية النسوية واللغة بعيدًا من منطق: الرجل لغة، والمرأة معنى.

ونظرًا للعدد الكبير من الشواعر المتميزات والحاملات للواء التأسيس الشعري النسوي، ارتأيت أن أعرض نماذج منتقاة من التشكيل الشعري الحر والنثري لكل من: الشاعرة هدى سعدي «الإمارات»، والشاعرة صالحة غابش «الإمارات»، والشاعرة سعاد الصباح «الكويت»،والشاعرة زكية مال الله «قطر»، ولعل السبب في هذا الانتقاء والتخصيص يرجع إلى تقدير أكاديمي وشخصي مضمونه أن القصيدة الحديثة حرة «شعر التفعيلة» كانت أو نثرية «قصيدة نثر» هي أفضل ثيمة يمكنها أن تَعرِض لثنائية الرفض والبناء الشعريين .

هُدى السَّعدِي..
بين تفعيل الحسّ القومي وإدراك تفصيلات الذات

تعاملت هدى السعدي كشاعرة في مختلف دواوينها الشعرية مع التفصيلات اليومية للحياة العربية المعاصرة بمختلف أبعادها القومية والاجتماعية، فكتبت عن الوطن وعن المقاومة في العراق وفلسطين ومختلف البلدان العربية، ظهر هذا جليًّا في ديوانها الأول «دموع البنفسج» حيث ترافقت المعاني في قصيدة هدى مع سيل جارف من الدفق الثوري العربي الذي فرضته المقاومة الحرة والشريفة على خط مسار الكتابة عندها. لقد جاء شعرها وهي بعيدة جغرافيًّا عن مواقع الثوار ليعطي دلالة فكرية وبنيوية عميقة، أساسها ذلك التأثير الشعري في الوجدان القومي؛ حيث اختَصر الشعر العفوي المدرك في أسطر قصائدها كل مساحات الزمن، لتعلن وحدة الشعور القومي وما يستتبعه من تأثيرات تجمع ماجدة الإمارات إلى ماجدات فلسطين والعراق ولبنان.

حرصت هدى السعدي في مختلف قصائدها على إحداث الدهشة الشعرية في المتلقي، بل سعت إلى تأكيد ذلك من خلال مستويات خطاب تشدك مباشرة إلى الصرخة المنبعثة من بين الكلمات، حينها تتعمَّد الغوص في جدران سجون الذات لتكتشف انتخاءات أمة عربية، تقول في قصيدة «عبلة» تواسي المعتقلات العراقيات:

هذا دمي..
قد جاءنا ناعي الكرامةِ نادبًا أقمارَ بغدادَ السبيةَ في الهوادجِ ذاتَ عرسٍ.. مأتمِ
من كان يزدانُ العفافُ مبرقعًا بنقابها لم تؤتَ كلّةُ خدرها من بابها
لكنها هُتكت -ويا للعار- من حُجّابها و يبيتُ عنترُ فوق ظهرِ حشيةٍ
وتبيتُ عبلةُ دون عبسٍ كلها .. شمّاء فوق سراةِ أدهمَ مُلجم
أواهُ يا مجدًا يُضاعُ كأنه سقط المتاعُ ويباعُ كل قرارتين بدرهمِ
زفراته انبطحت توسد خدها التاريخ
تقضم شوك شوقٍ بات يزهر بالردى
متجسّا متهوّدًا
متنعمًا بسعير جنّاتِ السُّدى
أواهُ يا شرفًا لنا ولغت به سود الكلاب..
ومضمضت أفواهها من زمزمِ
ضاقت مرامي أرضنا عن عرضنا لم يبق فيها من ملاذ
فترى الذبابَ.. بها يغني وحده هزجًا كفعل الشاربِ المترنم
اللهُ يا بنت العراق وأنتِ تعطينَ الورى درس الفدى


هدى السعدي

بتألمٍ.. وتبسّمِ
اللهُ إذ تقِفينَ ما بين المُدى تتهكمينَ على الردى
وتعلمين النخلَ أن زوابعَ الأنواءِ أعراضٌ سدى
لن تركعي في وجهها، لن تُهزمي..
أو تُعدِمي الجبن الذي استشرى بنا أو تُعدَمي[٥]

وتقف الشاعرة أيضًا عند ظاهرة تفعيل الحزن وتثويره ومساءلته ضمن جدلية أزلية تؤسس لثيمة شعرية تضاف لمختلف ثيمات الصورة في الديوان، إنها تخاطب حزنها الذاتي العربي والقومي معًا، وتسائل ذاتها الأنثوية وتبحث عن الانعتاق من قيود الماضي والراهن، تؤسس لفلسفة في الكتابة لها مسوغاتها ضمن إشارات الدهشة في القصيدة الحرة، تقول في قصيدة «باختصار»:

وتدمدمُ الأشواق في روحي
يسابقُ عدوَها
عدوُ الأنين
فيغيب عن وعيي القراز
ويصارع الأفكارَ في رأسي
نشيجُ الطفلِ
* * *
اخضرارُ ملامح الأشواقِ
في معزوفة الحنّاء و الكحلِ
احمرارُ مشارق الأحلام
من خَفَر الوليدةِ
وهي تنضحُ جمرةَ الخدين
بالدمع الضحوكِ

تشمُّ أمشاج السعادةِ
إذ تضم لصدرها همس القلادةِ
في ثياب العرسِ ساهمةً
يناغيها السوارْ
وتجادلُ الأقدارَ في زمن الذكورةِ
شهرزادٌ فيَّ
تأبى أن يُهدهدَها لتغفوَ في سرير النوم
إلّا.. شهرَياز[٦]

لم تستطع الشاعرة كإنسانة وأنثى أن توقف مستويات البوح الذاتي في ديوانيها «دموع البنفسج» و«أبجدية البوح الصاخب»؛ وعلى الرغم من استعارتها الشخوص التاريخية النسوية المتفردة مثل «عبلة» و«شهرزاد» وغيرهما من الذاكرة الشعرية والسردية العربية القديمة في عملية تناص واعٍ مع التاريخ، فإنها في قصائد أخرى قررت التجرّد من كل التماهيات المضمونية في النص الشعري، واكتفت بتفعيل الذات الشاعرة كأنثى رافضة لأحكام الذكورة ضمن سياقات اجتماعية طالما سعت إلى رفضها داخل التشكيل الشعري الحر، تقول في قصيدة «نجوى»:

لا تتصلْ
من قال إني أنتظرْ
يومي مليءٌ بالأغاني والصورْ
لحظات ساعاتي
تفتش عن فراغٍ
ما له في عمرها المشحونِ ظِلْ
والوقت في وقتي
يفتش عن مداهْ
وكيف يملك وعيَه الوقتُ الثمِلْ
إن كنت تحسب أنك المهديُّ
يا هذا
فلست المنتظَرْ
❋ ❋ ❋

ارتبطت شعرية المرأة الخليجية المعاصرة بعنصري الصدام والدهشة، كفعل انقلابي على أرض الواقع وموروث مكرَّس بسلطة ذكورية خرقت المتخيل الثقافي والأدبي منذ القرن الثالث الهجري

لا تتصل
إني وضعت لهاتفي كلماتِ سرْ
فاعلم إذن
أن اتصالك لن يصلْ
سأعامل اللغةَ
التي بيني وبينكَ
بالضمير المنفصلْ
❋ ❋ ❋
لا تتصل
رسبت من الأجواء
مغنطةُ الهواءْ
فكيف يمكنك اللقاء
على أثير منحسرْ
❋ ❋ ❋
يا ضمّةً
أمّلتُ رفعَ اسمي بها
فإذا بها بعد التأمل حرف جَرْ
كن شاعرًا
واجعل سواقي الخمر
تجري تحت أبيات الغزلْ
كن نجمةً
واجعل مناطَك في زحلْ
بالمختصر:
كن ما تشاء
فلن أكون سوى قمر

ونقرأ لها أيضًا في متن الديوان خطابًا سوداويًّا قاتمة صوره، يبرز ذلك في قصيدة «أول النعت»، حيث تتشاكل أمام المتلقي أسئلة وجودية كثيرة لا تقدِّم لها إجابة ضمن حوارية النص المعتم، إنما تومئ وتشير وتؤسس إلى عالم سريالي جديد على أنقاض عوالم الظلمة والمأساة. لقد استطاعت هدى الشاعرة الأنثى أن تستعير في قصيدتها نمطًا تشكيليًّا شاع وازدهر عند شعراء العصر الحديث في فرنسا؛ أمثال: «رامبو» و«مالارميه»، و«لويس برتران» وغيرهم، إنها تقود المتلقي بفحولة اللغة والمعنى نحو إدراك سوداوية المدينة العربية شأن «بودلير» وقتَما أدرك «سوداوية باريس» في ديوانه الشعري الشهير. تقول:

غضبٌ شديدْ
يجتاح شريان الوليدْ
في عتمة الرحم المنوَّر بالظلامْ
في ذلك الكون

المدبلَجِ وَفق (إيزو) القدرة العليا
قياسًا.. لا يقل و لا يزيدْ!
* * *
ذاك الجنينُ الغاضبُ الآن
يكوّر نفسهُ
كي لا يجيء لعالَمٍ
لا بد للأنفاس في قانونهِ
من حمل دمغات البريدْ!
* * *
الأم تزفر روحها..
والطفل يلعق نبضه
متمسكًا بقرارهِ
أن لا يزجّ بنفسهِ
في عالم القرَفِ الجديدْ
عيناهُ مغلقتانْ
تتجمع الأطراف
خوفًا
والقوابل تستجرُّهْ
والشقاء يلوح شرُّهْ
والهينماتُ تموج بالفرح الغبيّ
تزف بشرى للأب المشغوف
بالنبأ السعيدْ
والغيب يضحك ساخرًا
إذ ما هنا بيت القصيد !
...[٧]

صالحة غابش.. رُؤيا الرفض وفَرادَة التشكيل

استطاعت صالحة غابش منذ منتصف الثمانينيات تحقيق الحلم الذي تفجر في شريان الأدب الخليجي عمومًا والإماراتي على وجه التخصيص، بدأت مسارها الشعري بمقارعة عمود الشعر فكتبت القصيدة العمودية التي أرهقتها متطلباتها، ولم تستطع التخلص من قيودها وهي المرأة التي انتهجت التمرد على واقع ذكوري ملزم في مختلف حيثيات الكتابة إلا بعد ولوج عوالم الرؤيا والتشكيل من خلال كتابة قصيدة النثر، حيث لحظ القارئ اختلافًا جوهريًّا من حيث التحديثات المضمونية والبنائية الوافدة على أنموذج النص القصيدة عند غابش.

تولدُ القصيدة عندها من رغبة أنثوية جامحة في التحرّر والانعتاق، ومن تمردٍ على التقاليد الشعرية والعروضية، وعلى تقاليد اللغة ذاتها، وكان هدفها في دواوينها الأربعة وبخاصة «المرايا ليست هي» و«بمن تلوذين يا بثين» هو إبعاد الشعر من فن نظم الشعر، والبحث عن إيقاع نثري أنثوي تستمد منه قصائدها نتائج شعرية جديدة ومختلفة تمامًا عن السائد في الشعرية الكلاسيكية عند المرأة. فضلت صالحة اعتماد لغة النثر، وقرّرت أن تكتب بالنثر؛ لأنه بكل بساطة يحرّرها من القوالب الجاهزة، وهذا ما جعل قارئ شعرها يدرك مباشرة رفضها المستمر للقوالب الجاهزة والإيقاعات الجاهزة؛ فمضت هاربة من الشعر إلى النثر، ومن التراكيب البلاغية والقيم الدلالية المسطرة إلى مرونة الفكرة الشعرية التي يخلقها النثر جراء إغنائه للشاعرية ببضع صيغ لا يمكن قبولها بسهولة في النظم التقليدي.

لقد أدرك هذه الثيمة الرؤيوية في أشعار صالحة الناقد ناصر أبو عون حين قال: «تدخل صالحة غابش إلى الذات العربية المنكّسة حينًا والشامخة أحايين كثيرة موصولة بمنجز إبداعي ينتمي إلى جيل الرواد في قصيدة النثر الإماراتية وتجربة شعرية ثرّة يؤرَّخ لها بديوانين سابقين، ويعدُّ (المرايا ليست هي) أكثر تعبيرًا عن رؤيتها الشعرية؛ حيث تنكشف فيه عورة الروح، وتتوارى الذات خلف زجاج هش تتبدى على سطحه الخارجي انكسارات العقل العربي، بينما المرايا كاذبة تعكس تضخم الذات بينما هي تنطوي على خراب وخواء معرفي ونفسي. وربما يكون ديوانها الأول «بانتظار الشمس» يحمل حداثة التجربة وإن كان يشي بمحاولة جادة للبحث عن موطئ قدم للشاعرة على طريق الذائقة الشعرية العربية. وفي ديوانها الجديد تحاول أن تفتح كوة تتسع شيئًا فشيئًا في جدار التقاليد وخيمة الأعراف، تحاول أن تخلق لها وجودًا وتحقق بالنص الشعري حياة باذخة بالأسرار وزاخمة بالزمن لا تُصلح ما أفسده الدهر، ولكنها تكتب عطب الروح وعلوها وكسور الداخل، وشموخه في الوقت ذاته»[٨].

في ديوانها «بمن تلوذين يا بثين» كتبت صالحة من منطلق القصيدة كوحدة موضوعية متكاملة، شأنها في ذلك شأن شعراء ورواد قصيدة النثر، ففضلت أن تقوم بتأطير الرؤيا ضمن فضاء المتخيل المدعم بلغة القناع، ولعل الهدف من هذا هو خلق نوع من الدهشة الشعرية غير المألوفة عند المتلقي الخليجي الذي تعوّد لغة الوصف واجترار المعاني الجاهزة، ضمن السياق الاجتماعي من جهة، وفحولة لغة الذكورة من جهة أخرى.

يقودنا عنوان الديوان إلى استحضار الوجع الأنثوي عبر التاريخ من خلال قصة «بثينة بنت المعتمد بن عباد؛ وهي الأميرة التي شهدت مباهج الحياة، لها شعر كثير لم يبق منه إلا قليل، إذ عندما حلت النكبة بأبيها الملك المعتمد وأُسر وتعرض قصره للسلب والنهب، كانت بثينة في جملة من سبي من نساء القصر، فاشتراها أحد تجار إشبيلية في الأندلس

وأهداها إلى ابنه وهو لا يعلم من أمرها شيئًا، فلما أراد الابن الدخول بها امتنعت وأظهرت له نسبها، وقالت: لا أحل لك إلا بعقد يوافق عليه أبي، وأشارت عليه بتوجيه كتاب إلى أبيها الذي كان أمر أسرها أسوأ عليه من زوال الملك لتعلقه الشديد بها. فكتبت خطابًا إليه ضَمَّنت فيه قصتها كاملة، وجعلت منه قصيدة موشاة بحكمة الشيوخ وهي في عمر الزهور، ومن شعرها قولها لما كانت هي وأبوها في الأسر:

اسمع كلامي واستمع لمقالتي
فهي السلوك بدت على الأجياد
لا تنكروا أني سبيت وأنني
بنت لملك من بني عباد[٩]

فجاء ديوان صالحة بما يحمل عنوانه من أبعاد ودلالات سيميائية الصورة عبارة عن عملية اقتحام ونفور لكل ما هو نمطي يكسر التواصل، وأسست قصائده في تقديري للبديل الشعري غير الثابت زمنيًا، وتمكنت من توجيه المتلقي لديوانها نحو الحالة الفنية المدركة كليًا وليست متفردة في قصائد وأسطر شعرية . تقول في قصيدة «مسك الرميكية» أين تستحضر التاريخ وتومئ إلى قصة بثينة بنت المعتمد بن عباد الأندلسي :

ألآن رهن محاولة الحلم أنت..
وأغنية تتأجل
حتى تفيق اليمامات في صوت هذا المدى؟
ألآن يكسرك الانتظار؟
تقاسمك الحزن في رحلة العابرين رغيفًا
وحيدًا
يحاور رائحة الطرقات..
ولم ينكسر قلم يتقاسمه الدفء
لحظة جاء فتاك
ليكتب وردته في يديك
وأهداك مسك رميكية
قدماها طين المنافي
وأشعل في الأبجديةِ موقده

إن السبب الرئيس في تحرر الكتابة النسوية في منطقة الخليج من سلطة الفحولة وتكريس المعنى، هو الرغبة الجامحة في تحقيق الذات ضمن فضاء ثقافي متميز


صالحة غابش

فاختتمت القصائد باسمه
إهداء روح إليه[١٠]

لقد أدركت الشاعرة صالحة غابش كيفية تثوير الذات الأنثوية من خلال ربط راهنها بتاريخٍ، وبعتباتٍ نصيةٍ لها دلالاتها في الزمن الماضي؛ ولذلك «دلالات عديدة، منها أنها بصدد تقديم فكرة معينة، وأنها حريصة على تقديم رؤيتها لمتلقيها كاملة، وهو ما يجعلها من أولئك الشعراء الذين لا يرون في الحداثة الشعرية مجرد شكل ولغة، بل إنها تعبر عن همٍّ خاص، هو في المحصلة، همٌّ عامٌّ، وإن كانت الشاعرة تعتمد الرمز، والقناع، والإسقاط، عبر تساوق السبي حتى الآن. إن مجرد ذكر خسارة الملك، وسقوط الأندلس، لتدفع إلى التحسّر على ذلك الفردوس المفقود، الذي تتناوله بثينة، وبمرارة كبيرة، مشخِّصة أسباب ذلك، من خلال البطانة الفاسدة حول والدها الملك، كي تقدم المفارقة الصارخة وهي سبي نساء قصر الملك، وسقوط العرش، وبيع ابنة الملك نفسه، التي تأبى ذلك من خلال إصرارها على أن يتم اقترانها بابن التاجر الإشبيلي بعد مباركة أبيها. ثمّة التقاط ذكي وبارع من جانب الشاعرة اللاحقة للحدث التاريخي، ومن ثم وضعه في سياق جديد، من قبلها، لإثارة أسئلة اللحظة الأكثر إيلامًا»[١١].

ويجد المتلقي وقارئ باقي قصائد الديوان أن كثيرًا منها يحمل قاسمًا مشتركًا واحدًا؛ إنه الحزن المترامي بين سطور القصيدة والكامن في رؤاها الباهتة منذ سقوط عرش المعتمد بن عباد إلى يومها، إنه التماهي مع التاريخ ومع الوجع الأنثوي عند بثينة المرأة وبثينة الشاعرة، وهي الحال أيضًا عند صالحة غابش المرأة في زمن سقطت فيه أقنعة الخشية الأبدية. إن القصائد الوارد فيها اسم «بثينة» ببعدها في التاريخ أو في الراهن، هي قصائد امرأة وشاعرة يطوقها الفقدان والألم؛ يتضح ذلك جليًا في قصيدة «لا تنكروا أني سبيت» حيث بثينة المرأة ساكنة وخاضعة لمصيرها. تقول:

هنا كنت أدفن دمعة صبري
أمزق أوراق كل الوعود
التي سخرت من وفائي
وظلت تراقبني أتجمد شيئًا فشيئًا
بثلج انتظاراتي الساذجة[١٢]

وتصر الشاعرة على البوح بالوجع الأنثوي الخليجي بجرأة حين تجعل من بثينة اسمًا تقف على قدميه دلالات الأنوثة والذكورة الحاملة للألم الدفين منذ زمن وأد البنات. لقد أدركت أن أسر بثينة هو المعادل السيميائي والدلالي للسر الواقع على المرأة المكفنة بسوادها، ومع هذا لا يبقى لبثينة وللمرأة في المخيال الرؤيوي عند الشاعرة صالحة إلا الانتظار. تقول:

مدينة ظنكِ واقفة
تتأهب منذ سنين لضوء فتى
ليس يؤلمك
يعبر الحلم نحوك سيدة أنت أولى
على عرش دولته
تخرجين إلى ضوئه تصعدين المنصة شاعرة حرة
تطلقين اسمه بين أفق وماء
فتلتقط البجعات حديثك عنه غناء
تماهى بأبيض رقصتها الهادئة[١٣]

لقد تمكنت صالحة غابش في دواوينها المختلفة، وبخاصة في قصائدها النثرية أن تدرك القدرة على فهم المشاعر وعلى الوصول أو إنتاج المشاعر التي تسهل الخيال المعرفي بحسب قول «بيتر سالفوني» فيما يعرف بنظرية الذكاء العاطفي والعقل الوجداني، لهذا حملت دواوينها الأربعة دلالات المكان بأبعاده الثلاثة، فتحضر القبيلة كمكان يطغى بجبروته على المشاعر والأحلام الخافتة، تقول في قصيدة «فضائي والأجنحة»:

الحزن قبيلة نارٍ
تحرق كل وثائقها في قلب فتاة
تنمو فوق رمال براءتها
وحديث يسرق ذاته
ثم يغادر ثكنته المطمورة في استرخاء لا يهدأ
ديوان الآن عرفت..[١٤]

سعاد الصباح..
ومستويات النحت الجمالي

صرخت الكويتية سعاد منذ سبعينيات القرن الماضي في وجه المجتمع الذكوري الذي حاول سلبها الحق في البوح بالكينونة الأنثوية، فرسمت الكلمة الشعرية وفق متطلبات ذاتها الرافضة لكل سلطة خارجية لا يفرضها الجسد ولا تؤسسها الروح، فأصبحت القصيدة عند سعاد في كثير من دواوينها عبارة عن قصيدة نحت جمالي بمهارات برناسية[١٥]؛ تقول في المقطع الأول من قصيدة «للأنثى قصيدتها وللرجل شهوة القتل»:

سيظَلُّونَ وَرَائي
بالبواريدِ وَرَائي
و السَّكاكينِ وَرَائي
و المَجلَّاتِ الرَّخيصاتِ وَرَائي..
فأنا أعرفُ ما مَوْقِفُهُمْ
مِنْ كِتاباتِ النِّساءِ..
غيرَ أنِّي..
ما تعوَّدْتُ بأن أنظُرَ يومًا للوَراءِ..
فأنا أعرفُ دَربي جيدًا
والصَّعاليكُ على كَثْرَتِهِمْ
لن يطالوا أبدًا كَعْبَ حِذائي
لن ينالوا شَعْرَةً واحدةً مِنْ كِبْريائي
فلقد عَلَّمَني الشِّعْرُ، بأنْ أمْشِي
ورأسي في السَّماءِ..[١٦]

لقد أدركت الشاعرة العربية المعاصرة -وهي واحدة منهن- أن قصيدة النحت الجمالي والجسدي هي أفضل وسيلة لتقديم البديل الجديد ضمن فضاء الرفض الاجتماعي بمقاييس جمالية شاذة عن طقوس القبيلة ومعايير الكتابة الذكورية، فعملية التجاوز والكسر والتخطي تولّد بالضرورة عملية تشكيل وإبداع وخلق مختلفة تمامًا عن ذوقية الشرع الذكوري المتسلّط، حيث تعمد إلى تصوير كل ما أضحى مكسورًا أو متخطى أو متجاوزًا، سواء بفعل رفض الزمن له، أو بحكم عدم مطابقته لواقع الحال؛ هذا ما جعلها في قصيدة «تمنيات استثنائية لرجل استثنائي» تؤسس لمفهوم حب برناسي جديدة معالمه، تقول في المقطع الأول من القصيدة الطويلة:

عامٌ سعيدْ..
عامٌ سعيدْ..
إنِّي أُفضِّلُ أنْ نقولَ لِبَعْضِنَا:
«حُبٌّ سعيد».
ما أضيَقَ الكَلماتِ حينَ نقولها كالآخرينْ.
أنا لا أريدُ بأنْ تكونَ عواطفي
مَنْقولةً عن أُمْنِياتِ الآخرينْ..


سعاد الصباح

أنا أرفضُ الحُبَّ المُعبَّأَ في بطاقاتِ البريدْ..
إنّي أحِبُّكَ في بداياتِ السَّنَهْ..
وأنا أحِبُّكَ في نهاياتِ السَّنَهْ..
فالحُبُّ أكبَرُ مِن جميعِ الأزمِنَهْ
والحُبُّ أرحَبُ من جميعِ الأمكِنَهْ
ولذا أُفَضِّلُ أنْ نقولَ لِبَعْضِنَا
«حُبٌّ سعيد..»
حُبٌّ يثورُ على الطقوس المسرحيَّةِ في الكلامْ
حُبٌّ يثورُ على الأُصولِ..
على الجذورِ..
على النظامْ..
حُبٌّ يحاولُ أنْ يُغَيِّرَ كُلَّ شيءٍ
في قواميسِ الغرامْ..!!(١٧)

من هنا صار الشعر عند سعاد الصباح المرأة الثائرة بأنوثتها مثل «كلمة السر؛ من عرف متى يقولها وكيف يقولها استطاع أن يزحزح الصخرة المسحورة عن المغارة، ويصل إلى صناديق المرجان والحور المقصورات في الجنان.. الشعر يمد يده إلى الأشياء الميتة فيحييها كما فعل موسى تمامًا، والفارق الوحيد، أن أداة موسى هي العصا.. وأداة الشعر هي القلم..(١٨)»

وتشترك سعاد الصباح في تشكيل الصورة البرناسية

أصبح الوعي الماثل في كتابة المرأة وعيًا بالفكر الإنساني العام المطروح عبر انبثاق مفهوم النسوية في الرؤى والمفاهيم الغربية المعاصرة

المطعّمة انطلاقًا من واقع المرأة العربية من جهة ومن كونها عضوًا في المنظّمة العربية لحقوق الإنسان، فقد تطوّعت للدفاع عن حقوق بنات جنسها بصوت قوي صريح. صوَّرت ما تعانيه المرأة المكبوتة والمخنوقة الصوت في المجتمعات الذكورية. وعكفت على تثوير حق المرأة في الحب والإحساس بالآخر ضمن حق أنوثتها المغيب، فصرخت في قصيدة «المجنونة» صرخة الشاعر البرناسي الثائر على واقع لا يجعل الحب دستورًا أبديًّا للحياة، تقول:

أنا في حالة حبٍّ ليس لي منها شفاءْ
وأنا مقهورةٌ في جسدي
كملايينِ النساءْ
وأنا مشدودةُ الأعصابِ لو تنفخُ في أُذُني تطايرتُ دُخانًا في الهواءْ
❋ ❋ ❋
يا حبيبي:
إنني دائخةٌ عشقًا
فلملمني بحقِّ الأنبياءْ
أنتَ في القطبِ الشماليِّ وأشواقي بخطِّ الاستواءْ
❋ ❋ ❋
انتمائي هو للحبِّ وما لي سوى الحبِّ انتماءْ(١٩)

وعن الحب وعمّن تُحب قالت في الجزء الأول من قصيدة «تمنيات استثنائية لرجلٍ استثنائي»(٢٠):

إن آلية التخيُّل الإستاطيقي التي تتدرج من الأدنى إلى الأعلى، حتى تصل إلى اللامحدود تنبئ عن قدرة الشاعرة العربية البرناسية في حقل الرياضيات الإقليدية التي تبدع فيها شيئًا أكثر من أن تحفظ جدول الضرب عن ظهر قلب. إنَّ هذه الطريقة الكلاسيكية التي تتخصص بمعالجة جانب الواقع الموضوعي من زاوية المجال، وضمن تشعبات وأبنية هندسية، تؤدي بها إلى الإطلاق الساكن والخروج عن مجال التفاعل الحيوي بين الفكر والطبيعة من جهة، والإحساس والواقع من جهة ثانية، لا تأخذ من الكلاسيكية التي استوعبت مناخات الفكر الإنساني منذ فجر تشكّله حتى اليوم، سوى القشرة الخارجية، التي ستبقى على سطح الواقع تطفو ضمن علائقها الذهنية المتشابكة.

زكية مال الله..
والكتابة بالكشف والبحث عن الرؤيا (قطر)

تنتهج الشاعرة زكية مال الله أسلوب الصدام مع الذات

من منظور التجلي والحضور؛ بحثًا عن الأبعاد الأنثوية الرافضة لسلطة الآخر عبر تكريس الفعل ضمن الموروث الثقافي الراهن، ولتحقيق هذا التجلي أدركت الشاعرة أن آليات القصيدة التقليدية لا تستطيع أن تفعل البوح الأنثوي الكامن في دخيلائها، وعليه قررت الكتابة بأدوات جديدة تمكنها من تأسيس الذات الأنثوية الفاعلة تجاه متلق ذكوري طالما رفض كينونتها المتشاكلة والمختلفة عن كينونته وعن تفكيره...

لقد أدركت الشاعرة زكية مال الله أن الكتابة تساؤل، وأن كل محاولة في عوالم الشعر المعاصر لتقديم إجابة عما نطرحه من تساؤل هو طمس لروح الشعرية والشاعرية في الذات المبدعة، فقررت في تقديري الكتابة من منطلق الكشف والبحث عن الرؤيا، من منطق أن كل راءٍ كشاف وكل كشاف مبدع، فجاء إبداعها متقاطعًا من ذاتها الرائية رؤيا الأنثى المختلفة عن الذات وعن الآخر معًا... تقول في أسطر من قصيدة اعترافات:

من بدء التكوين وخلق الموجودات
اشتعلت نار في طيني..
جللني عبق
انسابت في جلد تصاويري أشباه
الشق الأول «لامرأة»
أرصفة تعترض الخصلات
تتماوج
تكبو .. تتساقط
يلعقها غيم النظرات
الشق الثاني «مرآة»
والشق الثالث أسفار من وجه مرسوم القسمات
أتعثر بين سطور الخط وأفواج الكلمات
تنشق نقاطي
لا قيد.. قد حل وثاقي..[21]

وعلى خُطا اعترافات الذات المتجلية الهاربة نحو أفق توقعاتها الأنثوية، تكتب زكية مستعيرة الطريقة الرامبوية (نسبة لآرثر رامبو) في قصيدة النثر، وهي الطريقة التي تؤسس للرفض المطلق في عالم عبثي يفضي للامعقول، إنها تحاول أن تجعل من النص - القصيدة في أبهى تجلياته الكلام المصفّى المتألق، الخارق للعادة في محاولة مستمرة لهدم الاحتذاء، إنه تشكيلٌ جديد للسكون بواسطة الكلمات[22].... تقول في قصيدة سفر البهجة:

يصعد بي
حيث اللامطلق..
اللاموجود..
حيث أنا لم أبذر بعد..
أكتبه في اللامعنى
يكتبني في اللامحدود..[23]

وتقترب هذه الرؤيا المشعة من أسطر القصيدة - النص من موقف «ألبيرس» حين قال: إن الشعر لا يمكن أن يحدوه منطق لغوي معيّن، لأنه يخلق لغته الخاصة به دون النثر الذي عادة ما يرتبط بقوانين تقترب إلى العقل والانضباط، فالشعر هو التعبير «بواسطة اللغة البشرية عن انفعال أو حقيقة لم تُخلق اللغة البشرية للتعبير عنه، وبذلك يصبح الشعر مُخاتَلةً، تمردًا، نضالًا ضد اللغة»[24]، ويتكرر هذا في الكثير من قصائدها، وبخاصة في ديوان أسفار الذات حيث تعكف الشاعرة من منظور سريالي على استنطاق الأنا ضمن الجسد الأنثوي المضمر، تقول في أسطر من قصيدة هذيان جسد:

زكية مال الله

لا يعنيه أن يتكوم بين مداه
يلعق هذيان الشمس
يتسلط خلف حدود القمر
يلبس تاج الملكوت
لا يعنيه أن يدعى بالجسد الرق
يتآكل من دوده
يرغب أن يدفن في مقبرة عاج
يكتب بالصلصال
الجسد أنا
قد كنت بما أحببت
فاستعمرني الدود[25]

يتسارع عرض الذات والكشف عن الرؤيا في مختلف أشعار زكية مال الله، وبخاصة قصائد النثر منها، حيث تستعيض الشاعرة عن الأسس النمطية في القصيدة التقليدية بآليات حداثية مستلهمة من الروافد الفرنسية في تشكيل القصيدة الرؤيا، لقد آمنت زكية في تقديري ومن خلال استقراء أشعارها المختلفة وتجربتها التشكيلية في مجال القصيدة بأن «الشعر لا يتكلم عن العالم بقدر ما يتكلم بلسان العالم، وليس من مهامه تفسير العالم وتوضيحه لك؛ بل المنتظر منه هو صوغ تجربة مع العالم تعتمد صلة حميمية بمكوناته تسبق كل فكرة عنه؛ لأن وظيفته الجوهرية هي الإيحاء وليس المطابقة. إنه السمو بتعبيرية الأشياء والسعي إلى إحداث عملية تشويش مقصودة في قاموس اللغة حين تسند صفات لأشياء غير معهودة تُربك القرائن بين المسند والمسند إليه..»[26]. أقف في النهاية وقفة تقدير للشعرية العربية النسوية في الخليج

لما لها من وسائل تفعيل الذات وامتطاء صهوة المتغير، ونبذ الثابت الذي طالما أرهق الكتابة حين خصّ الذكورة بالتفرد اللفظي صياغة وتشكيلًا، وجعل المرأة معنى ضمن فضاءات النظم الذكوري، هذا من جهة، ومن جهة أخرى نسجل أن الكتابة النسوية الخليجية وصلت إلى ملتقى حضاري تثاقفي مهم، جراء الطفرة الاجتماعية والاقتصادية الكبيرة التي تعيشها بلدان الخليج منذ التسعينيات من القرن الماضي، وهو ما انعكس على مستويات الكتابة الأدبية عامة والشعرية خاصة، فراجعت الشاعرة الخليجية حاضرها وماضيها معًا، وانطلقت بعد مقاربة واعية للتاريخ في ضوء متطلبات الراهن لتؤسس عوامل رؤيا مبنية على جملة من التساؤلات الفكرية والفلسفية عجلت بظهور أنماط شعرية تتماشى مع التصور الفكري الجديد عندهن. ولعل هذا ما يفسر الحضور القوي لقصيدة النثر وشعر التفعيلة. كما لا يجب إغفال المناخ الثقافي الجيد في دول الخليج وانتشار الدورات الفكرية والثقافية والورشات التدريبية النقدية والأدبية، والأمسيات الشعرية، والقراءات الأدبية المختلفة في بعث مواهب التشكيل بقوة.

ومجمل القول في فلسفة المقاربة السابقة نسجله في النتائج الآتية:

أولًا- حضر التأسيس للكتابة النسوية في الخليج حضورًا قويًّا ولافتًا، واستطاع أن يؤسس لظاهرة فنية وتشكيلية جديدة في الشعرية العربية، ويستدل على هذا بالعدد الوفير والمتميز من الإصدارات الشعرية النسوية في مدة وجيزة تمثلت في العقود الثلاثة الأخيرة.

ثانيًا- أصبح الوعي الماثل في كتابة المرأة وعيًا بالفكر الإنساني العام المطروح عبر انبثاق مفهوم النسوية في الرؤى والمفاهيم الغربية المعاصرة. ويتجلى هذا في تعدد أنماط النتاج الإبداعي النسوي الخليجي وتحوله جماليًّا ودلاليًّا إلى مشروع مكاشفة ووعي ومثاقفة في الآن ذاته.

ثالثًا- تمكنت الشواعر -النسويات- الخليجيات من مقاربة وتمثل نماذج التشكيل المعاصرة؛ فلقد وفر لهن الشعر الحر وقصيدة النثر آليات ممارسة الرفض والتأسيس معا، وجعلهن يدركن الوعاء المناسب لصبّ تجربتهن المكتومة عبر عصور مديدة لبث شجونهن ونفث همومهن.

رابعًا- عملت الشعرية النسوية المعاصرة في الخليج على كسر جدلية الصراع الثقافي الكامن في المحمولات المتراكمة منذ القديم، وعلى إعلاء الذات وتضخيم الأنا الأنثوية في فضاء كتابة نسوية مدعمة بنظرية وافدة على المنطقة؛ عدت من بين الروافد الأساسية المؤثرة في تفعيل الكتابة الشعرية النسوية في الخليج.

هوامش وإحالات البحث :

(١) راجع :

Catharine Stimpson: The Building of feminist Criticism, published in R .Cohen ed. New York.1989.p135.

(٢) عبد الله الغذامي: المرأة واللغة، ص ١٠.

(٣) المرجع نفسه، ص ١١.

(٤) ظبية خميس: أدب العورة، مجلة الدوحة، مجلة شهرية ثقافية تصدر عن وزارة الثقافة القطرية، عدد ٦١.

(٥) هدى السعدي: دموع البنفسج، دار عكرمة،دمشق، سوريا، ٢٠٠٤م، ص ٣٢.

(٦) المصدر نفسه ص ٤٣.

(٧) نفسه ص ٤٦.

(٨) ناصر أبو عون: جريدة عُمان، الصادرة في سلطنة عُمان، الملحق الثقافي: شرفات الأدبي، نقلا عن الرابط الآتي:

http://nasseroon.maktoobblog.com

(٩) سهيل زكار: في التاريخ العباسي والأندلسي: السياسي والحضاري، جامعة دمشق ١٩٩٨م، ص ٣٣٨ وما بعدها.

(١٠) صالحة غابش: ديوان «بمن تلوذين يا بثين»، دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة ٢٠٠٢م، ص ٣٥.

(١١) إبراهيم اليوسف: صالحة غابش والاشتغال في قلب الحداثة الشعرية، جريدة الخليج الثقافي، تصدر عن المؤسسة دار الخليج للصحافة والطباعة والنشر عدد، ٢٠١٠/١٠/٢٦م .

(١٢) صالحة غابش: ديوان «بمن تلوذين يا بثين»، ص ١٤.

(١٣) المصدر نفسه ص ٦٥.

(١٤) صالحة غابش: ديوان فضائي والأجنحة، منشورات الدار المصرية اللبنانية، القاهرة ١٩٩٨م، ص ٣٤.

(١٥) البرناسية Le parnassisme ou le Parnasse: مذهب أدبي فلسفي لا ديني قام على معارضة الرومانسية من حيث أنها مذهب الذاتية في الشعر، وعرض عواطف الفرد الخاصة على الناس شعرًا واتخاذه وسيلة للتعبير عن الذات.. بينما تقوم البرناسية على اعتبار الفن غاية في ذاته لا وسيلة للتعبير عن الذات، وهي تهدف إلى جعل الشعر فنًّا موضوعيًّا همه استخراج الجمال من مظاهر الطبيعة أو إضفاؤه على تلك المظاهر، وترفض البرناسية التقيد سلفًا بأي عقيدة أو فكر أو أخلاق سابقة. وهي تتخذ شعار «الفن للفن».

(١٦) سعاد الصباح: امرأة بلا سواحل، قصيدة: للأنثى قصيدتها، وللرجل شهوة القتل، دار سعاد الصباح للنشر والتوزيع، الكويت، ١٩٩٤م، ص٦١.

(١٧) سعاد الصباح: لآلئ الخليج، مختارات شعرية بالعربية والألمانية. ترجمة د. عدنان جواد الطعمة. ط١/ ماربورغ، ١٩٩٥م، ص ٨١.

(١٨) نزار قباني: «الله والشعر»، مجلة «الآداب» البيروتية، عدد ٤، إبريل ١٩٥٧م، ص ٢ .

(١٩) سعاد الصباح: لآلئ الخليج، ترجمة د. عدنان جواد الطعمة، ص ١٢٣.

(٢٠) المصدر نفسه ص ١٣٨.

(٢١) زكية مال الله، ديوان: أسفار الذات، الأعمال الكاملة، ج ٢، المجلس الوطني للثقافة والفنون والتراث، قطر، ٢٠٠٦م.

(٢٢) بنظر حمادي، عبد الله . البرزخ والسكين، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، ط٣، الجزائر، ٢٠٠٢م، ص ٥.

(٢٣) زكية مال الله، ديوان: مرجان الضوء، مركز الحضارة العربية،ط١، القاهرة، ٢٠٠٦م، ص ٦٤.

(٢٤) ألبيرس، ر. م . الاتجاهات الأدبية الحديثة، ترجمة جورج طرابيشي،ط٣، منشورات عويدات، بيروت / باريس، ١٩٨٣م، ص ١٢٦.

(٢٥) زكية مال الله، ديوان: من أسفار الذات،

(٢٦) حمادي، عبدالله . البرزخ والسكين، ص ٦ .

المفكر المصري طالب النخب السياسية بالتجديد

السيد ياسين:

صراع الهويات في العالم العربي بلغ حالة التوحُّش.. ونظام الإخوان لا يختلف عن ولاية الفقيه

حاوره في القاهرة

محمد الحمامصي



تنطلق رؤى وتحليلات المفكر وأستاذ علم الاجتماع السياسي السيد ياسين سياسيًّا وثقافيًّا وفكريًّا واجتماعيًّا من قراءات علمية عميقة للقضايا والظواهر والأحداث والمشكلات التي يتعرض لها المجتمع المصري والعربي. فهو يتابع التغيرات والتطورات في مناهج البحث جنبًا إلى جنب الدراسات والبحوث التي تتناول ما يطرأ في المنطقة العربية والعالم، ويجيد طرح الأسئلة ولا ييأس من البحث عن إجابات لها.

اشتغل منذ وقت مبكر من مسيرته العلمية على الشخصية العربية والفكر القومي ومفهوم المواطنة وحوار الحضارات، كما توقف طويلًا أمام العولمة، مفهومها وتأثيرها وانعكاساتها عربيًّا وعالميًّا. لكن مع تصاعد التطرف والتكفير والعنف وتبنّي الجماعات الإرهابية القتلَ منهجًا ونظرية في أوائل ثمانينيات القرن العشرين، بدأ السيد ياسين العمل على تحليل ونقد الظاهرة ليقدم خارطة مهمة لجماعات الإسلام السياسي، كاشفًا ومفندًا الأسس التي قامت عليها مجمل أفكار وآراء قادتها.

التحق بالمعهد القومي للبحوث الجنائية «المركز القومي للبحوث حاليًا» عام ١٩٥٧م ليمضي فيه ١٨ عامًا، حيث تركه عام ١٩٧٥م لكي يصبح مديرًا لمركز الدراسات السياسية والإستراتيجية في الأهرام، واعتنى بعلم الاجتماع الأدبي الذي كان لا يزال ناشئًا وقتها «عام ١٩٦٤م» وكذلك علم الاجتماع السياسي.

وفي عام ١٩٦٧م وهو عام النكسة والهزيمة والمرارة اتجه إلى دراسة المجتمع الإسرائيلي دراسةً علمية، وانضمَّ إلى مركز الدراسات الفلسطينية والصهيونية بالأهرام عام ١٩٦٨م الذي تحول بعد ذلك إلى مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية، وكان هذا التحول وراء تعمقه في دراسة مناهج ونظريات البحوث الإستراتيجية، وقد رَأَس هذا المركزَ خلال المدة من ١٩٧٥ إلى ١٩٩٤م؛ حيث عُيِّن أستاذًا لعلم الاجتماع السياسي بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية.

وفي عام ٢٠١٢م أعاد تأسيس «المركز العربي للبحوث والدراسات» وضم إليه مجموعة من الخبراء في الاقتصاد وعلم السياسة وعلم الاجتماع وعلوم الإعلام والتاريخ، ولا يزال يرأس هذا المركز حتى الآن.

من مؤلفات السيد ياسين: «أسس البحث الاجتماعي، ودراسات في السلوك الإجرامي، والشخصية العربية بين تصور الذات ومفهوم الآخر، ومصر بين الأزمة والنهضة، وتحليل مفهوم الفكر القومي، والسياسة الجنائية المعاصرة ودراسة نقدية للدفاع الاجتماعي، وحوار الحضارات في عالم متغير، والوعي التاريخي والثورة الكونية، والزمن العربي والمستقبل العالمي، والعولمة والطريق الثالث، والعالمية والعولمة، وتشريح العقل الإسرائيلي، والمعلوماتية وحضارة العولمة، والأسطورة الصهيونية والانتفاضة الفلسطينية، والمواطنة في زمن العولمة، والحوار الحضاري في عصر العولمة.

وقد حصل على العديد من الجوائز والأوسمة؛ منها: جائزة العويس، ووسام الاستحقاق الأردني من الطبقة الأولى، ووسام العلوم والفنون والآداب، وجائزة الدولة التقديرية في العلوم الاجتماعية.

«الفيصل» التقته في القاهرة فكان هذا الحوار الشامل.

في مقال لك بعنوان: «الهويات المتوحشة» أشرت إلى «نظرية التكفير».. هل هناك نظرية للتكفير؟ ومن وضعها؟ وما الأسس التي تقوم عليها؟

نعم هناك نظرية متكاملة للتكفير، فقد سبق لي أن قمت بدراسة متكاملة لكتب المراجعات التي قامت بها الجماعة الإسلامية التي بلغ عددها ٢٥ كتابًا.

واكتشفت أن أحد المنظِّرين لهذه الجماعة اسمه الدكتور فضل -وهو اسم حركي لأحد قيادات الجماعة من محافظة الفيوم- له كتاب بعنوان: «العمدة في إعداد العدة» عدد صفحاته (٥٠٠) صفحة، يتضمن نظرية كاملة في التكفير، وقد لخص كتابه ونظريته هذه في وثيقة «ترشيد العمل الجهادي في مصر والعالم». وفي تقديري أن هذه الوثيقة النظرية هي الأساس الذي اعتمدت عليه الجماعات الإرهابية المتطرفة في تكفير الحكام وتكفير المجتمعات؛ لأنها لا تطبق الشريعة الإسلامية وتكفير غير المسلمين، بل تكفير بعض المسلمين أيضًا بشروط معينة. وتقوم هذه النظرية لهذا الإرهابي المتطرف المنظِّر على مقدمة أساسية، يقول -وهنا أقتبس من كلامه-: «والإسلام مُلزِم لجميع المكلفين من الإنس والجن من وقت بعثة النبي صلى الله عليه وسلم وإلى يوم القيامة». ومن ثم فالبشر جميعهم منذ البعثة النبوية إلى يوم القيامة أمة الدعوة «المدعوون لاعتناق

دين الإسلام»، فمن استجاب منهم لذلك فهم «أمة الإجابة».

ويسترسل الدكتور فضل فيقول: «ومعنى إلزام دين الإسلام أن الله سبحانه لن يحاسب جميع خلقه المكلفين منذ بعثة النبي صلى الله عليه وسلم إلى يوم القيامة إلا على أساس دين الإسلام»، والنتيجة هي: «فمن لم يعتنق دين الإسلام أو اعتنقه ثم خرج عن شريعته بناقضٍ من نواقض الإسلام فهو هالك لا محالة إن مات على ذلك». واستند الدكتور فضل في هذا الحكم الخطير على آية قرآنية هي قوله سبحانه وتعالى: ﴿ومن يبتغ غير الإسلام دينًا فلن يُقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين﴾ [آل عمران: ٨٥]. وأيد كلامه باقتباس من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية: «ومعلوم بالاضطرار من دين المسلمين وباتفاق جميع المسلمين أن من سوّغ اتباع غير دين الإسلام أو اتباع شريعة غير شريعة محمد صلى الله عليه وسلم فهو كافر».

وهكذا يمضي فضل في نظريته التكفيرية ويبنيها على مقولة مبدئية هي: «إن الإسلام يتحقق بتقديم مراد الرب على مراد النفس، فإن ينقص أو ينتقص بمخالفة ذلك والمخالفة درجات: أولًا من قدم مراد نفسه على مراد ربه في أشياء يسيرة فهذا مرتكب الصغائر و«هي العصيان»، ثانيًا من قدم مراد نفسه على مراد ربه في أشياء كبيرة فهذا مرتكب الكبائر و«هو الفسوق»، ثالثًا من قدم مراد نفسه على مراد ربه في أشياء عظيمة فقد وقع في الكفر». وهنا غموض في المفاهيم الأساسية التي تقوم عليها النظرية وهي الصغائر والكبائر والأشياء العظيمة.

ويسترسل في مجال تعداد المحظورات الشرعية ليصل إلى أن «اضطرار البعض إلى عمل لجوء سياسي لدى الدول الأجنبية «بلاد الكفار الأصليين» فيكون بذلك قد دخل في الكفر تحت حكم الكفار وقوانينهم باختياره». ويقرر أن «الشريعة لم تُبِحْ لآحاد الرعية معاقبة عامة الناس أو إقامة الحدود عليهم»، وهذه بديهية لأنها من مهام الدولة المعاصرة، غير أن الوثيقة قررت أنه لا يستثنى من ذلك إلا إقامة المسلم الحدود على عبيده، فأي عبيد وفي أي عصر! لقد ولّى عصر العبيد إلى غير رجعة.

إن فهم النص الجهادي الأصلي الذي ورد في الكتب المطوّلة السابقة للدكتور فضل مثل: «العمدة في إعداد العدة»، و«الجامع في طلب العلم الشريف»، و«التضحية في التقرب إلى الله تعالى»، وخصوصًا الكتاب الأول الذي انبثقت منه وثيقة نظرية التكفير؛ يحتاج إلى تحليل نقدي فقهي على أساس أن هذه النصوص التكفيرية إنما تقوم أساسًا على القياس الخاطئ والتأويل المنحرف، والكشف عن ذلك في النص الجهادي الأصلي ضرورة أساسية؛ لأنه بناء على هذه الآليات عُدّ قتل المسلمين وغيرهم حلالًا وكذلك استباحة أموالهم وممتلكاتهم.

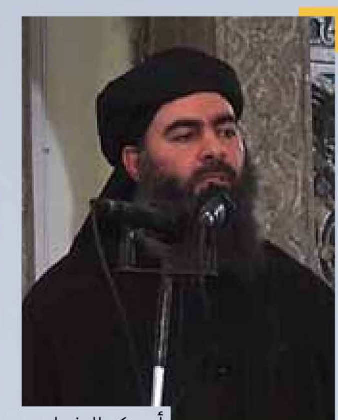
ويقول الدكتور فضل: «من لم يدخل الإسلام يجوز قتاله في الداخل أو في الخارج». إذن نحن أمام نظرية للتكفير، وهذه النظرية هي التي اعتمد عليها تنظيما القاعدة وداعش، وبخاصة أن كتاب «العمدة في إعداد العدة» صادر عام ١٩٨٨م متوافقًا مع بدايات تأسيس تنظيم القاعدة.

تعددت مقالاتك حول «الهوية» سماتها ومشكلاتها وخرائطها وصراعاتها. هل الإشكالية الآن في المشهد العربي «التوحشي» وراء هذه الهوية بكل أنماطها؟

صراع الهويات قائم في كل العصور، غير أنه كان كامنًا ولم يسفر عن وجهه إلا في لحظات تاريخية فارقة، لكن المشكلة الآن أن الهويات متصارعة في العالم العربي وقد انتقلت من حالة التوازن إلى حالة الصراع. هناك تعدد في الهويات في العالم العربي؛ هناك الهوية القبلية مقابل الدولة، وهناك الصراع بين الأعراق ونموذجه الصراع بين الأكراد والعرب وبين العرب والبربر، ونجد صراعًا مذهبيًّا مستعرًا بين الشيعة والسنة. غير أنه إذا تأملنا ما يحدث في ليبيا بين القبائل والدولة، وما يحدث في اليمن بين الحوثيين وأهل السنة، وما يحدث في سوريا على وجه الخصوص بين النظام العلوي وبقية طوائف الشعب؛ أدركنا أن صراع الهويات انتقل من حالة الصراع العنيف إلى حالة التوحش التي لا سابقة لها في التاريخ العربي الحديث والمعاصر.

حالة التوحش التي أصبحت ممارسة يومية لكل الأطراف المتصارعة في سوريا، لكن النموذج الرئيس لحالة التوحش يمثلها تنظيم «داعش». بيت القصيد أن المسألة بدأت بمفهوم تكفيري لغير المسلمين، ثم تحولت **الجماعات التكفيرية إلى جماعات إرهابية سوَّغت لنفسها ممارسة أفعال العنف حتى** ضدّ بعض المسلمين «الذين يوافقون الطاغوت على سياساته» وبالطبع كل الأجانب غير المسلمين يجوز قتالهم في الخارج والداخل، فانتقلنا من التكفير إلى التوحش، والتوحش يتجلى في داعش وخلافتها الإسلامية المزعومة التي أسسها وشكّلها الإرهابي «أبو بكر البغدادي»، ومارس التوحش علنًا بقطع رقاب الرهائن وإحراقهم وإغراقهم.

لقد اكتشفت كتابًا لأحد منظِّري القاعدة اسمه «أبو بكر ناجي -اسم حركي- بعنوان: «إدارة التوحش.. أخطر مرحلة ستمر بها الأمة»، يقدم تعريفًا لهذه الإدارة أنها: «إدارة الفوضى المتوحشة» ويضع مهماتها بوصفها نظرية، وما نراه من ممارسات داعش يمثل تطويرًا لنظرية التكفير التي وضعها الدكتور فضل وأمثاله من فقهاء الإرهاب، ولنظرية التوحش التي وضعها «أبو بكر ناجي».



أبو بكر البغدادي

تجديد الخطاب الديني أحد أبرز توجهات النظام في مصر الآن، فهل تم إنجاز شيء في هذا الشأن؟

في مصر لم ينجز شيء لأسباب متعددة: أولًا المشكلة الحقيقية هي ازدواجية التعليم التي تعد أحد أسباب التطرف الأيديولوجي، فمن ناحية تعليم ديني خالص يساعد على بلورة رؤى للحياة تتسم بالانغلاق، ومن ناحية أخرى تعليم مدني مشوه. التعليم الديني يقوم على النقل ولا يقوم على العقل، اجترار التفسيرات القديمة وعدّها معاصرة، وهذا غير صحيح، والتعليم المدني يقوم على معلومات تافهة. هذا الفصل بين التعليم الديني والمدني إحدى المشكلات، لا بد من فضّ هذه الازدواجية في التعليم ليصبح هناك نظام تعليمي واحد قائم على تأسيس العقل العلمي الناقد الذي يطرح كل شيء للمساءلة، وليس على العقل الاتباعي الذي يقوم على التلقين والحفظ.

ثانيًا: كيف يمكن للأزهريين إعمال العقل في تفسير وتأويل النصوص الدينية؟ هذا هو التحدي، هم لا يمارسون إعمال العقل.

خطورة الهوية الإسلامية المتخيلة تظهر حين تتحول إلى حركات «أصولية» لها قيادات وقواعد على الأرض، وتسعى إلى تغيير المجتمعات، سواء بالدعوة أم بالعنف

معدل الأمية في مصر ٢٦٪، و٢٦ مليون مصري تحت خط الفقر، و١٨ مليونًا يعيشون في العشوائيات، وهذا يشكل كارثة ثقافية، هذه ملايين من السهل غزو عقولها البسيطة بالأفكار المتطرفة

ولأضرب لك مثالًا: شيخ الأزهر الجليل الإمام أحمد الطيب عقد لقاءات عدة شارك فيها مجموعة من المثقفين من الاتجاهات كافة، ومشايخ الأزهر، وقد شاركتُ فيها. وحقيقة أصدر الأزهر وثائق مهمة، شاركنا فيها. في الاجتماع الأخير وجهتُ نقدًا للأزهر قلت فيه: إن الأزهر قصّر في تفنيد الخطاب التكفيري، وذكرت لهم قصة الدكتور فضل ونظريته التكفيرية، وقلت: هل هذا التأويل صحيح أم هو تأويل منحرف؟ فجاء رد الإمام بأن هناك حديثًا نبويًّا أن واحدًا خامَرَه الموت وتسأله عن الإسلام أم لا...

ثم قال: إن الأستاذ السيد ياسين يتحدث في العموميات، وكان ذلك أمام المشاركين من المثقفين والمشايخ. فقلت: يا فضيلة الإمام، وجهت لي نقدًا مشروعًا، وسأتحدث الآن في الجزئيات، لن أطبق حديث الذبابة مهما كانت صحة سنده؛ لأنه يتنافى مع قواعد الصحة العامة، لن أطبقه، وهناك متون متعددة لا يجوز تطبيقها الآن، فات أوانها. من هنا: المدخل للتجديد الديني هو الانتقال من نقد السند إلى نقد المتن، هذه رسالتي لكم.

إن التعليم الديني التقليدي أكثر استعدادًا لقبول وتصديق الخرافات التي تنسب لمصادر دينية، وهي ليست كذلك. إضافة إلى آلية التأويل المنحرف للنصوص الدينية التي تطبقها الجماعات المتطرفة، التي تضفي الشرعية الدينية على أهدافها وأساليبها الإجرامية، ومن بينها استحلال أموال غير المسلمين، وشرعية قتلهم سعيًا وراء تحقيق هدفهم الأسمى وهو الانقلاب على الدول العلمانية، وتأسيس الدول الدينية التي تقوم على الفتوى وليس على التشريع، تحت رقابة الرأي العام، بواسطة مجالس نيابية منتخبة في سياق نظام ديمقراطي يقوم أساسًا على الانتخابات الدورية وتداول السلطة، وحرية التفكير والتعبير والتنظيم وسيادة القانون.

تنقية المناهج من الخزعبلات

كيف السبيل للإصلاح والتعليم الديني التقليدي مستمر؟

لا بد من تنقية المناهج الأزهرية في المعاهد والكليات من الخزعبلات والحكاية الخرافية، والقيام بثورة معرفية تركز على هذه المناهج العتيقة البالية، سواء في المعاهد الأزهرية التي تخصصت في تعليم الفكر الديني، أم في مؤسسات التعليم المدني الزاخرة بقشور العلم، التي لا محل فيها لفكر ديني مستنير، ثانيًا لا بد من التطبيق الدقيق لقواعد التفسير وقواعد التأويل بشكل عصري.

إن هذه الثورة المعرفية المقترحة لها أركان أساسية، أهمها على الإطلاق تأسيس العقل النقدي الذي يطرح كل الظواهر الاجتماعية والثقافية والطبيعية للمساءلة وفق قواعد التفكير النقدي المسلّم بها في علوم الفلسفة والمنطق. وتشتدّ الحاجة إلى تكوين العقل النقدي بعد ثورة المعلومات التي أدت إلى تدفقها في كل المجالات المعرفية على شبكة الإنترنت؛ مما يستدعي في المقام الأول عقلًا نقديًّا؛ لأن المعلومات لا تكوّن معرفة، ومن هنا أهمية تصنيف هذا الفيض من المعلومات للتفرقة بين الصحيح والزائف والمتحيّز والموضوعي. والركن الثاني تجسير الفجوة بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية على أساس مبدأ وحدة العلوم، والركن الثالث هو الدراسة العلمية للسلوك الديني لمعرفة صوره وأنماطه السوية والمنحرفة على السواء. والركن الرابع والأخير استخدام الاكتشافات الجديدة في علم اللغة والمنهجيات المستحدثة في تحليل الخطاب لتأويل الآيات القرآنية حتى تتناسب أحكامها مع روح العصر.

ألا تعتقد أن سطوة الفكر السلفي المتطرف والمتشدد في الشارع العربي تؤشر إلى هزيمة المثقفين والقيم الثقافية الليبرالية؟

لا، الفكر السلفي جيوب فكرية متخلفة، مقضي عليها بالزوال؛ لأنها مخالِفة لروح العصر، ومخالِفة للفهم الصحيح للدين الإسلامي. في مناقشتي مع شيخ الأزهر الدكتور أحمد الطيب قلت له: أنا أرى التركيز في الحوار مع العالم على المقاصد العليا للإسلام؛ القيم الأساسية للإسلام في الحرية والعدالة والكرامة الإنسانية. وأضفت أنه في سورة الحجرات هناك آية يقول فيها المولى عز وجل: ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبًا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير﴾ [الحجرات: ١٣]، يمكن أن تصبح أيقونة لحوار الحضارات لو طرحناه على العالم، الله عز وجل يقول: ﴿جعلناكم شعوبًا وقبائل لتعارفوا﴾ لا لتتقاتلوا، وليس لكي يحارب المسلمون العالم كله ليدخلوه في الإسلام، هذا مضاد لروح الإسلام، ومن ثم عند الحوار مع الآخر نذكر له هذه الآية القرآنية التي تصلح شعارًا لحوار الحضارات.

الملمح العربي الأساسي انهيار الدولة الوطنية، والتحدي المطروح على المشهد الآن والمهمة الكبرى: هل سنستطيع إقامة وبناء الدولة الوطنية مرة أخرى، أم لا؟

فريق من الناس، وليس الناس عمومًا، غزت عقولَهم البسيطة أفكارُ السلفية الرجعية، وأثرت في ملبسهم وسلوكهم، وليس صحيحًا أنهم بأغلبية تهدد الأمة المصرية، هم أقلية وليسوا أغلبية، وأقلية منقرضة. وحين تتابع الفتاوى التافهة الجاهلة لشخص مثل ياسر برهامي تدرك أن هذا عقل متخلف، وهذه العقول المتخلفة تأثيرها سيزول مع الزمن بارتفاع مستوى التعليم والوعي الاجتماعي والثقافي.

دولة موازية

هل ترى فارقًا بين جماعة الإخوان المسلمين وجماعات السلفيين على اختلافها، مع ملاحظة أن النظام الحالي في مصر مع الجماعات السلفية؟

أولًا: لا أوافقك في أمر التحالف بين النظام والجماعات السلفية، وهو أمر خارج سياق السؤال، وبالنسبة للإخوان والسلفيين فثَمَّ قواعد مشتركة بينهما تتمثل في العودة إلى الدين وتطبيق الشريعة، لكن للإخوان المسلمين خصوصية في هذا الشأن؛ لديهم مشروع متكامل أسميته «الهوية المتخيلة»، **الهوية الإسلامية المتخيلة كما يتبناها الإخوان وجماعات دينية أخرى متطرفة، تتحدث عن أن هويتنا ليست عربية ولا مصرية** ولا عراقية ولا كويتية... إلخ، هويتنا إسلامية، ننتمي للإمة الإسلامية، وهم بالتالي لا يعترفون بالوطن ولا الوطنية. سيد قطب كان يقول: «الوطن حفنة من تراب عفن»، إهدار قيمة الوطن والوطنية، هم يتوحدون مع الأممية الإسلامية، حلمهم تغيير النظم العلمانية «الكافرة» -في رأيهم- في الدول العربية وإقامة الدولة



الدينية التي تطبق شرع الله كما يفهمونه هم؛ تمهيدًا لاسترداد حكم الخلافة الإسلامية؛ أن يكون هناك خليفة إسلامي واحد يحكم المسلمين في كل أنحاء العالم. هذا هو مشروع الإخوان المسلمين ومن يتبعونهم، وهو مختلف عن مشروع السلفيين. السلفيون يجترون بعض الآيات والأحاديث بطريقة متخلفة، أما الإخوان فلديهم مشروع ولديهم صلات دولية واخترقوا أماكن كثيرة في الولايات المتحدة الأميركية وأوربا.

الإخوان جماعة سياسية في المقام الأول وليست جماعة إسلامية، ومنظمة تنظيمًا حديديًّا يقوم على السمع والطاعة والبيعة للمرشد العام، تنظيمها الداخلي يشكل دولة موازية للدولة القائمة. المرشد العام هو رئيس الجمهورية، ومكتب الإرشاد هو مجلس الوزراء، ومجلس الشورى هو مجلس النواب، ورؤساء المكاتب الإدارية بالمحافظات هم المحافظون، ورؤساء الشعب هم الحكم المحلي. دولة موازية، لديها مشروع سياسي يقوم على تغيير الدول بالعنف أو القوة أو بطرق سلمية بالانتخابات، واسترداد الخلافة الإسلامية.

لو عدت إلى تصريح الدكتور محمد بديع المرشد العام للإخوان المسلمين بعد أن حصل حزب الحرية والعدالة الإخواني وحزب النور السلفي على الأغلبية في مجلسَي الشعب والشورى، صرح قائلًا: «يبدو أن حلم حسن البنا قد قارب على التحقق وبعد أن نتمكن سنصبح أساتذة العالم». هذا حلمهم. وكذلك عندما نجح محمد مرسي في الانتخابات الرئاسية التقاه محمد بديع وقبّل رأسه وقال: «أحلك من البيعة»، والحقيقة أنه لم يحله من البيعة؛ إذ اكتشفنا أن مكتب الإرشاد هو من كان يدير البلاد بأوامر ملزمة لمرسي؛ لأن مرسيًا كان تابعًا للمرشد حتى بعد أن أصبح رئيسًا للجمهورية.

ما الأسس التي تقوم عليها هذه الهوية الإسلامية المتخيَّلة؟ وما الذي تحمله من خطورة الآن ومستقبلًا؟

تقوم على أسس عدة، أهمها رفض الديمقراطية الغربية واعتماد الشورى نظامًا سياسيًّا -وإن كانت جماعات الإخوان والسلفيون عدلوا من موقفهم من رفض الديمقراطية سعيًا للوصول إلى عضوية المجالس البرلمانية المنتخبة والانتخابات الرئاسية كما أشرنا. والأساس الثاني للهوية الإسلامية المتخيَّلة يتمثل في مكوِّنٍ معرفي أطلقوا عليه «أسلمة المعرفة» بمعنى الاستحواذ على المعرفة الغربية في العلوم الاجتماعية وأسلمتها، بمعنى إعطاء خلاصات لهذه المعرفة لكاتب إسلامي حتى يصبغها بصبغة إسلامية. والأساس الثالث هو رفض النظرية الاقتصادية الغربية بزعم أنها تقوم على الرِّبا المحرم، وتأسيس ما أطلقوا عليه «الاقتصاد الإسلامي»، وهو في الواقع خدعة كبرى؛ لأن البنوك الإسلامية لها تعاملات اقتصادية كثيفة مع البنوك الرأسمالية الربوية. والأساس الرابع ويقوم على «ذهنية التحريم»، لو استخدمنا عنوان الكتاب الشهير للفيلسوف السوري صادق جلال العظم، وهي التي أطلق عليها في عهد الرئيس الإخواني محمد مرسي «أسلمة المجتمع»، بمعنى فرض قيود صارمة على السلوك الاجتماعي للمواطنين، وممارسة الرقابة على الأعمال الفكرية والأدبية والفنية، ويمارس فيه التحريم بكل تزمُّت من خلال مصادرة الكتب والأعمال الفنية ويتّهم أصحابها بالكفر والردّة عن الإسلام. وأخيرًا الأساس الخامس -وهو أخطرها جميعًا- لأنه يتعلق بالقيم ورؤية العالم التي تنحصر لدى المؤمنين بهذا المشروع في استعادة الماضي وتحكّمه في الحاضر، بما في ذلك رفض الحداثة الغربية، وخصوصًا الحداثة الفكرية التي شعارها أن: «العقل -وليس النص الديني- هو محكّ الحكم على الأشياء».

وخطورة الهوية الإسلامية المتخيَّلة تظهر حين تتحول إلى حركات «أصولية» لها قيادات وقواعد على الأرض، وتسعى إلى تغيير المجتمعات، سواء بالدعوة أم بالعنف. وهذا العنف مارسته الحركات الأصولية الإسلامية بالفعل في الستينيات في مصر وغيرها من الدول الإسلامية، وترتب عليه سقوط مئات الضحايا، وقد تحول في السنوات الأخيرة على يد تنظيم «القاعدة» بقيادة أسامة بن لادن، ومؤخرًا في صورة «الخلافة الإسلامية» التي يتولى قيادتها الإرهابي أبو بكر البغدادي إلى **إرهاب معولم يوجه ضرباته للمسلمين وغير المسلمين في مختلف بلاد العالم. بعبارة أخرى: الخطورة تتمثل في تحول هذه الجماعات التي تعتنق الهوية الإسلامية المتخيَّلة إلى حركات أصولية تعتمد العنف وسيلة رئيسة لها للوصول إلى السلطة وتحكيم شرع الله كما يفهمونه هم.**

وأخطر من ذلك كله محاولة غزو العالم كله لكي يدين بالإسلام حتى لو تحقق ذلك بالإرهاب الذي يترتب عليه عادة سقوط مئات الضحايا الأبرياء. وفي تقديرنا: أن التحديد الدقيق لمفهوم الأصولية ودراسة مختلف تجلياته في الواقع له أهمية قصوى، ليس في فهم الصراعات الدموية في الحاضر التي تدور بين الجماعات الإرهابية الإسلامية والنظم السياسية العربية والإسلامية القائمة أو الدول الغربية فحسب، بل في التخطيط للمستقبل بمعنى تكاتف جهود الدول لمحاربة

الإرهاب وللتخطيط المستقبلي لإشباع حاجات الشعوب المادية والمعنوية للقضاء النهائي على المشروع الأصولي بمخاطره الشديدة.

— أشرت في أكثر من موضع في كتاباتك إلى تشابه نظام الإخوان المسلمين مع نظام ولاية الفقيه في إيران، هل ذلك وراء تقارب الإخوان وإيران؟

لا، لقد قلت: إن نظام الإخوان أشبه بنظام ولاية الفقيه ولكن على الطريقة السنّيّة. لماذا تطرقت لهذا الأمر؟ لأن الإخوان قبل ثورة ٢٥ يناير عملوا مشروعًا حول تصوراتهم للدولة التي يريدون إقامتها وأرسلوه إلى المثقفين المصريين، وكنت من بين المثقفين الذين تلقوا نسخة من المشروع، واكتشفت من واقع النصوص أنه ليس سوى مشروع لتأسيس دولة دينية في مصر في ضوء مذهب ولاية الفقيه على الطريقة السنية؛ إذ نصَّ المشروع على تشكيل مجلس أعلى للفقهاء تُعرض عليه قرارات رئيس الجمهورية وقرارات المجالس النيابية لإقرارها، فإنْ وافق كان بها، وإن لم يوافق فلا. وقد تخلصت الجماعة من هذا البند في المشروع بعد تلقِّيها انتقاداتٍ عنيفةً على هذا النص، لكن بعد أن كانت قد كشفت النقاب عن وجهها الحقيقي.

التأويل المنحرف

— في كتابك «نقد الفكر الديني» تتبعتَ النماذج المتعددة للفكر الديني، التي لخصتها في عبارة «من يوتوبيا الإخوان المسلمين إلى جحيم داعش مرورًا بالفكر التكفيري لجماعات مثل جماعة الجهاد والجماعة الإسلامية»، أمَا من سبيلٍ لحل إشكاليات الفكر الديني؟

الفكر الديني متعدد؛ هناك فكر محافظ، وآخر متشدد، وآخر إصلاحي وتجديدي... إلخ، هناك مراوحة كاملة من التباينات والاختلافات في الفكر الديني، الشيخ محمد عبده، والشيخ عبدالمتعال الصعيدي، والشيخ علي عبدالرازق، كانوا من المجددين، سيد قطب كان تكفيريًّا متطرفًا، بل هو إمام المكفرين وصاحب نظرية التكفير الأساسية، إذن هناك تعدد وفروق فيما يسمى الفكر الديني.

وقد مارستُ نقدًا للتوجهات المتطرفة في هذا الفكر التي لو تحققت لأدت إلى تفكك الدول العربية والتغيير القسري لهويتها الوطنية وتوجهاتها القومية. وبدأتُ هذا المشروع النقدي في منتصف التسعينيات من القرن العشرين، وجمعت أبحاثي في هذا المجال في كتاب من جزأين عنوانه: «الكونية والأصولية وما بعد الحداثة: أسئلة القرن الحادي والعشرين»، نشرتْه في عام ١٩٩٦م المكتبةُ الأكاديمية بالقاهرة. وخصصتُ الجزء الثاني لأبحاثي النقدية للفكر الديني وجعلت عنوانه «أزمة المشروع الإسلامي المعاصر». وعلى الرغم أن هذا الجزء ضم أبحاثًا ومقالات عدة في هذا المجال، فإن أهم ما فيه في الواقع هو تسجيل دقيق للمناظرة التي دارت بيني وبين يوسف القرضاوي لأسابيع عدة على صفحات جريدة «الأهرام». هذه المناظرة لم أخطط لها، وبدأت بمقالة نقدية عنوانها «الحركة الإسلامية بين حلم الفقيه وتحليل المؤرخ»، وسرعان ما ردّ عليها الشيخ القرضاوي بمقالة حاول فيها تفنيد آرائي حول أوهام إحياء نظام الخلافة الإسلامية، ورَدَدْت عليه بمقال عنوانه: «الإمبراطورية والخليفة»، واختتم الشيخ القرضاوي المناظرة بمقال أخير له عنوانه: «تعقيب حول مقال الإمبراطورية والخليفة».

هذه المناظرة كانت حوارًا فكريًّا، مقدمة رصدي لتحول الفكر النظري لجماعة الإخوان إلى فكر إرهابي يقوم على تكفير غير المسلمين، بل على تكفير المسلمين أنفسهم، وخصوصًا الحكام الذين لا يحكمون بالشريعة الإسلامية والجماهير المسلمة التي تستسلم لهم ولا تخرج عليهم. وقد تبنَّت هذا الفكر التكفيري جماعتان إرهابيتان مصريتان هما: جماعة «الجهاد»، و«الجماعة الإسلامية»، اللتان قامتا بأعمال إرهابية عدة كان أبرزها واقعة ذبح السياح في مدينة الأقصر.

وهناك كتابات نقدية مبكرة لغيري أبرزهم عبدالرحيم علي، الذي كان يكتب منذ الستينيات وجمع وثائق عديدة عن الجماعات الإرهابية والمتطرفة، وله كتب في نقد الفكر الديني مبكرة جدًّا عن الإخوان المسلمين وغيرها، وهناك كُتّاب آخرون، لقد حُلِّلَت الظاهرة وتُوصِّل إلى صُلبها، كاشفة أن هذه الجماعات جماعات إرهابية تتستر وراء آيات قرآنية وأحاديث وتمارس «التأويل المنحرف والتأويل الخاطئ».

— ما مصير إستراتيجيتك الثقافية التي طرحتها منذ ما يقرب من عامين لإصلاح المنظومة الثقافية المصرية؟

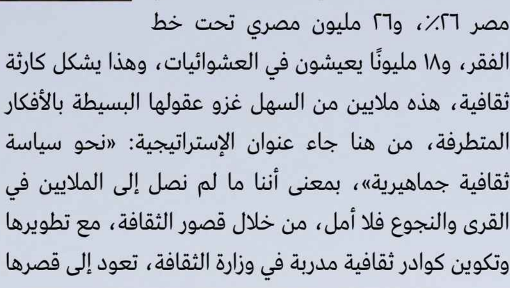
هذه الإستراتيجية خضعت لحوار مجتمعي؛ أولًا وزير الثقافة السابق الدكتور جابر عصفور كوّن لجنتين متخصصتين، قمتُ بطرح الإستراتيجية أمامهما وجرت مناقشتها، ثم طبع منها آلاف من النسخ وعُرضت على الشباب لإجراء حوار مجتمعي، ونتائج هذه الحوارات موجودة في الوزارة، لكن لم تستكمل العملية ومن ثم لم تخرج الحوارات بوثيقة عمل. وعقب خروج جابر عصفور من الوزارة ومجيء وزير آخر انتهى الأمر، كالعادة،

> **نظرية الإسلام الليبرالي نظرية أميركية تستهدف إمكانية إنشاء إسلام ليبرالي لتجنيد شركاء إسلاميين معتدلين لتنفيذ المخطط الأميركي في المنطقة.**

ليس هناك استمرارية؛ الوزير الجديد لا يستكمل مشروعات الوزير السابق ويبدأ من الصفر، تقليد بيروقراطي مصري أصيل.

ـــ كيف تقرأ المشهد الثقافي المصري الآن؟

أقرؤه كما قلت في الإستراتيجية الثقافية المنشورة، أنه في ضوء المؤشرات الاجتماعية، نرى التالي: معدل الأمية في مصر ٢٦٪، و٢٦ مليون مصري تحت خط الفقر، و١٨ مليونًا يعيشون في العشوائيات، وهذا يشكل كارثة ثقافية، هذه ملايين من السهل غزو عقولها البسيطة بالأفكار المتطرفة، من هنا جاء عنوان الإستراتيجية: «نحو سياسة ثقافية جماهيرية»، بمعنى أننا ما لم نصل إلى الملايين في القرى والنجوع فلا أمل، من خلال قصور الثقافة، مع تطويرها وتكوين كوادر ثقافية مدربة في وزارة الثقافة، تعود إلى قصرها لتؤدي مهامها في نشر فكرة الإسلام الوسطي والوعي الثقافي والاجتماعي.



ـــ هل ترى إمكانيةً لتطبيق إستراتيجيتك الثقافية؟

لو أن هناك إرادة سياسية أو إرادة ثقافية حتمًا كانت ستتوافر الإمكانية لتطبيقها.

ـــ المتابع للحركة الثقافية العربية والمصرية أيضًا يرى انقسامًا بين المثقفين حول ما يجري في المنطقة العربية... ما تفسيرك لذلك؟

لا مشكلة في ذلك؛ لأن هذا منطقي؛ لاختلاف الأيديولوجيات السياسية وتقدير المواقف والأحداث، قبل الثورات، ٢٥ يناير وغيرها، ألم تكن هناك انقسامات بين المثقفين العرب؟ بالطبع كان هناك انقسامات حول الوحدة والقومية العربية، الطريق نحو التنمية الاشتراكية، غزو العراق للكويت، تيارات الإسلام السياسي. الانقسامات موجودة وفي كل المجتمعات بما فيها المجتمعات الغربية؛ في فرنسا يوجد يمين ووسط ويسار، فهذا وضع طبيعي، وليس انقسامًا لكن تيارات سياسية متصارعة، والمثقف حسب أيديولوجيته وتكوينه الثقافي وتربيته وقراءاته وانحيازاته يتخذ مواقفه. إن ثورة ٢٥ يناير ليس هناك إجماعٌ عليها؛ هناك المؤيدون وهناك المعارضون، وهناك المتشككون، وهذا منطقي في أي ظاهرة تاريخية أو سياسية أن تحدث اختلافات في التقييم.


علي عبدالرازق

ـــ وماذا إذا كان هذا الخطاب الثقافي تقليديًّا ويفرض سيطرته على الخطاب الحداثي العصري؟

نعم، هناك خطاب تقليدي يتبناه مثقفون من اتجاهات فكرية شتى، وهو يبسط رواقه على مختلف جنبات المجتمع العربي، ويخوض معركة شرسة مع الخطاب العصري الذي يتبناه مثقفون من مشارب فكرية مغايرة. والسمات الأساسية للخطاب التقليدي أنه يتشبَّث بالماضي، وهذا الماضي المختار المتخيل يختلف بحسب هوية منتج الخطاب، وهو خطاب يهرب من مواجهة الواقع، ولا يعترف بالتغيرات العالمية، أو على الأقل يحاول التهوين من شأنها، أو يدعو بصورة خطابية للنضال ضدها ومن غير أن يعرف القوانين التي تحكمها، ومن سماته إلقاء مسؤولية القصور والانحراف على القدر أو على الضعف البشري أو على الأعداء، وهو في ذلك عادة ما يتبنى نظرية تآمرية عن التاريخ، وهو أخيرًا ينزع -في بعض صوره البارزة- إلى اختلاق عوامل مثالية يحلم دعاته بتطبيقها، بغضّ النظر عن إمكانية التطبيق، أو بُعدها عن الواقع.

أما الخطاب العصري فهو خطاب عقلاني، يؤمن بالتطبيق الدقيق للمنهج العلمي، وعادة ما يتبنى رؤية نقدية للفكر وللمجتمع وللعالم، وهو خطاب مفتوح أمام التجارب الإنسانية المتنوعة يأخذ منها بلا عقد، ويرفض بعضها من موقع الفهم والاقتدار والثقة بالنفس، ولا يخضع لإغراءات نظرية المؤامرة التاريخية الكبرى، كما أنه يعرف أنه في عالم السياسة ليست هناك عداوات دائمة أو صداقات خالدة، إضافة إلى أنه ينطلق من أن الحقيقة نسبية وليست مطلقة، وأن السبيل لمعرفتها هو الحوار الفكري والتفاعل الحضاري، ولا يدعو لمقاطعة العالم أو الانفصال عنه، ولا يدعو إلى استخدام القوة والعنف، ولا يمارس دعاتُه الإرهابَ المادي أو الفكري.



الإسلام الليبرالي

ـــ أثرت في كتاباتك أيضًا مسألة وجود نظرية الإسلام الليبرالي، وهي أميركية بالأساس، أين تكمن جذورها وماذا كان المستهدف منها؟

إن نظرية الإسلام الليبرالي نظرية أميركية تستهدف إمكانية إنشاء إسلام ليبرالي لتجنيد شركاء إسلاميين معتدلين لتنفيذ المخطط

الأميركي في المنطقة، والأب الحقيقي للنظرية هو عالم السياسة الأميركي المعروف «ليونارد بايندر» في كتابه «الليبرالية الإسلامية: نقد للأيديولوجيات التنموية» الصادر ١٩٧٨م، وهو دراسة للعلاقة بين الليبرالية الإسلامية والليبرالية السياسية، يضع فيها المؤلف في اعتباره الرأي الذي مؤدّاه أن العلمانية تنخفض معدلات قبولها، ومن المستبعد أن تصلح أساسًا أيديولوجيًّا لليبرالية السياسية في الشرق الأوسط. ويتساءل فيما إذا كان من الممكن بلورة ليبرالية إسلامية، ويخلص إلى أنه بغير تيار قوي لليبرالية الإسلامية فإن الليبرالية السياسية لن تنجح في الشرق الأوسط، بالرغم من ظهور دول بورجوازية.

وقد تبلورت هذه النظرية في التقرير الإستراتيجي الخطير الذي كتبته الباحثة «شيرلي بينارد» التي تعمل في قسم الأمن القومي بمؤسسة راند الأميركية، الذي صدر عام ٢٠٠٣م بعنوان «الإسلام المدني الديمقراطي: الشركاء والموارد والإستراتيجيات». والغرض من هذه النظرية تسويغ شرعية الإخوان المسلمين في الحكم؛ لأن الإخوان في نظر الأميركان معتدلون بالمقارنة مع الجماعات المتطرفة والإرهابية الأخرى. ومن هنا كان تأييدهم لحكم الإخوان وغضبهم وعدم اعترافهم بثورة ٣٠ يونيو، ثم إزاحتهم من الحكم في ٣ يوليو. كان الحلم الأميركي هو التحالف مع الإخوان كحائط صد ضد داعش والحركات المتطرفة والإرهابية الأخرى، بزعم أن الإخوان أقل تطرفًا وأكثر اعتدالًا، وهذا وهم من الأوهام.

> **هناك** خطاب تقليدي يتبنَّاه مثقفون من اتجاهات فكرية شتى، وهو يبسط رواقه على مختلف جنبات المجتمع العربي، ويخوض معركة شرسة مع الخطاب العصري الذي يتبناه مثقفون من مشارب فكرية مغايرة

انهيار الدولة الوطنية

- كيف ترى المشهد العربي الراهن في ضوء ما يجري في سوريا والعراق وليبيا واليمن؟

سوف أصف لك المشهد الراهن: بعد ٢٥ يناير ٢٠١١م انهارت الدولة الوطنية العربية، انهيار الدول، سوريا وليبيا واليمن والعراق، الملمح العربي الأساسي انهيار الدولة الوطنية، والتحدي المطروح على المشهد الآن والمهمة الكبرى: هل سنستطيع إقامة وبناء الدولة الوطنية مرة أخرى أم لا؟ الأمر بحاجة إلى جهود ضخمة، يعني سقطت ليبيا في يد القبائل

صياغة دور الدولة

أوضح المفكر العربي السيد ياسين أن ٣٠ يونيو شهد أحداثًا جسيمة، وقال: إن الدولة المصرية «استطاعت أن تستردّ هويتها الوطنية التي كادت أن تشوهها جماعة الإخوان، وكما قلت سابقًا، لا تؤمن بفكرة الوطن ولا الوطنية، إنما تؤمن بالأممية الإسلامية؛ كلام خطير. ما حدث في ٣٠ يونيو هو عودة الدولة التنموية، الدولة التي تخطط للتنمية وتقوم بها بأجهزتها من دون أن تستبعد القطاع الخاص، فالنظام السياسي الجديد الذي انبثق من ثورة ٣٠ يونيو يعيد الآن صياغة دور الدولة ويفسح الطريق واسعًا وعريضًا لعودة نموذج الدولة التنموية التي رسختها ثورة يوليو ١٩٥٢م، باعتبار أن مهمتها الرئيسة هي التنمية الشاملة من خلال القيام بمشروعات قومية كبرى».

ولفت إلى أن الرئيس السيسي «بدأ هذا العصر التنموي الجديد في مصر بمشروع قناة السويس الجديدة التي اعتمد فيها لأول مرة في تمويلها على الاكتتاب الشعبي الذي نجح نجاحًا ساحقًا، وعلى الإدارة الهندسية للقوات المسلحة في تنفيذه في عام واحد بدلاً من ثلاثة أعوام كما كان مقدرًا، وتم ذلك على أعلى مستوى. وقد تُوِّج هذا المشروع القومي الكبير بافتتاح تاريخي حضره جملة من ملوك ورؤساء العالم. وقد أعلن أيضًا عن مشروع زراعة المليون ونصف المليون فدان، إضافة إلى مشروع بناء عاصمة جديدة. ويعني ذلك أن الدولة التنموية عادت بأقوى مما كانت حتى في الحقبة الناصرية، ولم تعد التنمية إقطاعًا للنظام الخاص كما فعلت الدولة في عهد السادات أو في عصر مبارك الذي تزاوجت فيه السلطة مع الثروة؛ مما أدى إلى استفحال الفساد وإفقار ملايين المصريين».

إلا أن هذا -في رأي السيد ياسين- لن يحل المشكلة، «إذا كانت الدولة تتجدد لدولة تنموية فإن بقية المفردات السياسية لم تتجدد، الأحزاب السياسية التقليدية لم تتجدد ومنظمات المجتمع المدني لم تتجدد والمثقفون والحركة الثقافية لم تتجدد معرفيًّا، والنخب السياسية لم تتجدد. كيف تتجدد الأحزاب السياسية؟ بأن تصبح أحزابًا تنموية ومواكبة ومتناغمة مع الدولة التنموية الصاعدة، فلا بد من قيام هذه الأحزاب بثورة مؤسسية -إن صح التعبير- من شأنها القضاء

فهل نستطيع استرداد الدولة منها؟ نفس الأمر في سوريا واليمن والعراق، هذا هو التحدي الحقيقي أن هناك انهيارًا في النظام العربي نتيجة انهيار الدولة الوطنية.

ما رأيك في قضية الصراع الشيعي السني، وهل هذا الصراع حقيقي؟

بالطبع الصراع حقيقي؛ لأن العقائد الشيعية عقائد منحرفة في الأصل، لقد نقلوا الصراع القديم على الخلافة إلى الحاضر، يعني الهجوم على الصحابة أمر غير مقبول مطلقًا، مذهب ولاية الفقيه غير مقبول سنيًّا؛ هناك خلافات في المعتقد الديني، وهناك خلافات سياسية في شكل الحكم، في إيران هناك ما يسمى «مجلس تشخيص مصلحة النظام»، و«المرشد الأعلى»، و«الولي الفقيه»، هذا غير موجود في الفكر السني، في الفكر السني هناك الخليفة. وهذا بالطبع يستدعي صراعًا؛ لأنه خلافات جوهرية في العقائد الدينية، يعني أهل السنة لا يقبلون إطلاقًا الطعن في الصحابة، وجزء من الطقوس الشيعية هو الطعن في الصحابة، أيضًا لديهم مذهب خاص «ولاية الفقيه» لا وجود له لدى أهل السنة والجماعة.

في رأيك: هل تتمدد إيران في المنطقة في ظل الانقسام بين أهل السنة؟



التمدد الإيراني يرجع إلى أمور دولية وإقليمية، وليس له علاقة بوضع السنة، لكن له علاقة بأوزان القوى النسبية في الدول العربية، هناك محظورات على إيران دوليًّا ألا تتمدد على حساب دول أخرى، وهناك محظورات إقليمية أيضًا عليها، لن تقبل الدول بالاستعمار أو الاحتلال أو السيطرة من جانب إيران، لكن محك المسألة ميزان القوى النسبي لكل دولة وقدرتها على إيقاف التمدد، هذه هي الفكرة، وليس للأمر علاقة بكونها شيعية أو سنية.

نهائيًّا على البيروقراطية الحزبية، ووضع تقاليد رفيعة المستوى لدوران نخبة القيادات الحزبية، بحيث لا تبقى قيادة حزبية ما -أيًّا كان موقعها- أكثر من عامين؛ سعيًا وراء تجديد دماء الحزب، والدفع بصفوف الشباب إلى الأمام، وتفريخ القيادات الحزبية التي ستصبح من خلال الممارسة هم رجال الدولة في قابل الأيام. كذلك منظمات المجتمع المدني التي تركز على حقوق الإنسان على الطريقة الغربية نسيت حق الإنسان في العمل والسكن والرعاية الصحية، أليس بناء الرئيس عبد الفتاح السيسي مساكن جديدة لسكان العشوائيات في الأسمرات احترامًا لحقوق الإنسان، أم أن حقوق الإنسان فقط حرية التظاهر؟ هناك حقوق إنسان ثقافية واقتصادية».

وتطرق إلى الكتاب الذي أصدره في المركز العربي للبحوث والدراسات، وقال: إنه ناقش فيه «أهم المشكلات التي تواجه الدولة التنموية الراهنة، وهي: النظام السياسي وتوجهات السياسة الخارجية والسياسات الاقتصادية الجديدة والممارسة السياسية الواقع والمستقبل، والمشكلات الاجتماعية الراهنة وسياسات الشباب والأوضاع الثقافية والسياسة الثقافية الجماهيرية المقترحة، وتطوير السياسات التعليمية، وترشيد السياسة الإعلامية ودور الإعلام في مواجهة الإرهاب، والمحليات الواقع والمأمول، وأخيرًا السياسات البديلة للطاقة. إنها خريطة تحليلية ونقدية كاملة للمشكلات المصرية الراهنة، كلُّ خبيرٍ في تخصصه يقوم بالوصف الدقيق للمشكلة محل البحث باستخدام المؤشرات الكمية والكيفية، وأن يقوم باقتراح سياسات بديلة للسياسات القائمة، مع اقتراح مشروعات القوانين المطلوب إصدارها لتطبيق السياسات المقترحة. إذن المعارضة هنا معارضة نقدية علمية بنّاءة وليست غوغائية أو مظاهرات».

ويرى ياسين أن مصر تسير على الطريق الصحيح، «إذا تجددت المؤسسات والأحزاب والمنظمات وأصبح لدى المثقفين فضيلة التجدد المعرفي، لا بد من التعرف إلى التغيرات العالمية ومنطق هذه التغيرات، العالم يتغير ولا يعرفون عن هذا التغير شيئًا، والنخب السياسية القديمة والجديدة لا بد أن تتجدد، والأحزاب لا بد أن تصبح أحزابًا حقيقية، وأن تمارس على نفسها النقد الذاتي لكي تخرج برؤية تعمل عليها وفقًا للدولة التنموية التي شرعت في البدء. انظر إلى حزب الوفد، هناك انشقاقات حول زعامة الحزب».

مثقفون أرجعوا السبب إلى نظرة الأنظمة إلى الثقافة بصفتها شيئًا ثانويًّا

بلا إستراتيجية ثقافية العرب يتلمسون طريقهم في الظلام

صبحي موسى

القاهرة

على الرغم من تأكيد وزراء الثقافة العرب أهمية التفكير الإستراتيجي، وتشديدهم في مؤتمرهم الذي يعقد سنويًّا في إحدى العواصم العربية، على وجود خطط إستراتيجية طويلة الأمد تهدف إلى رفع مستوى الوعي لدى المجتمع، إلا أن المتأمل لواقع الثقافة العربية لا يكاد يلمس أي أثر لتفكير إستراتيجي، فهل فعلًا لدينا إستراتيجية ثقافية تنظم العمل الثقافي وتعطيه بعدًا مؤسسيًّا؟ أم أن العرب يفتقدون فعلًا التفكير الإستراتيجي؟... إذا كان الأمر كذلك فما الأسباب التي جعلتنا بلا خطط مدروسة بأهداف تعمل المؤسسات على تحقيقها في مراحل منتظمة، ثم كيف يمكن للثقافة العربية أن تقوم بدورها تجاه المجتمع، في ظل هذا الغياب؟

«الفيصل» لجأت إلى عدد من المثقفين العرب؛ لمعرفة إن كان لدينا إستراتيجية ثقافية حقيقية في بلدان العالم العربي أم لا، وإذا كانت موجودة فلماذا لا يتم تفعيلها؟



في البدء أكد وزير الثقافة المصري الأسبق الدكتور شاكر عبدالحميد عدم وجود إستراتيجية ثقافية في بلدان العالم العربي، موضحًا أن غالبية الأنظمة العربية «تعدّ الثقافة شيئًا ثانويًّا مرتبطًا بالتسلية والترفيه، وليس تكوين الإنسان، أو أن للثقافة دورًا فعالًا في المكون الاقتصادي للدولة والبشر، ومن ثم فهذه الأنظمة تعدّ الثقافة كما يقولون: «فض مجالس»، والثقافة في نظر كثير من المسؤولين مجرد رقص وغناء، وفي بعض الأحيان شعر وقصة وفن تشكيلي».

ويلفت عبدالحميد إلى أن الثقافة «هي كل ما يخص حياة الإنسان، بدءًا من المأكل والمشرب وأدوات العمل وطريقة التفكير وصولًا إلى الآداب والفنون والقيم والمفاهيم، وبالتالي فأي إستراتيجية عليها أن تضع كل هذه الحسابات في مخيلتها، لكن الواقع يخبرنا بنقيض ذلك، ومن ثم فكل مسؤول يتحرك وفق أهواء شخصية ورؤية يومية يحكمها «الشو الإعلامي»، أما فكرة وجود مفهوم كلي متكامل فهذا غير وارد، وفكرة الإستراتيجية نفسها غير موجودة».

وأضاف عبدالحميد: «وبالرغم من ذلك فما زلت أحلم بوجود تكامل بين بلدان العالم العربي يمكنه أن يخلق لنا رؤية ثقافية واحدة، وإن كان ذلك أمرًا يحتاج إلى سنوات من التعاون كي يتحقق؛ لذا فإننا يمكننا أن نبدأ بعمل خريطة واحدة للعالم العربي، خريطة تخبرنا بالمواقع الثقافية الموجودة في كل بلدان العالم العربي، تخبرنا بكل مواقع وقاعات الفن التشكيلي وأنشطته، تخبرنا بتباين المناطق العربية من الفقر إلى الغنى، من العشوائيات إلى الصحراويات، خريطة نرى أنفسنا من خلالها، وحينها سوف ينتبه الجميع إلى ما يجب عليهم عمله حيال ما يرونه على هذه الخريطة، وهذه بداية وضع إستراتيجية ثقافية عربية شبه موحدة، أو على الأقل متلائمة مع كل هذا التنوع والتباين والتفاعل العربي».

أما رئيس قسم المكتبات بجامعة حلوان والرئيس الأسبق لدار الكتب المصرية الدكتور زين عبدالهادي، فأوضح أن الثقافة تحتاج إلى دعم سياسي كبير يأتي من الدولة ومؤسساتها الكبيرة المتحكمة، «ومن دون ذلك تظل الثقافة هامشًا، كما أنها تحتاج إلى عقل واعٍ بقيمتها وأهميتها، ومدى تأثيرها في الشارع، وأشك كثيرًا في وجود مثل هذا العقل في العالم العربي، وتحتاج إلى بيئة حاضنة لمفهوم الثقافة بكل أشكاله، وأشك أيضًا بأن هناك في العالم العربي هذه البيئة، وإن كانت بعض دول الخليج الآن لديها هذه المساحة وبشكل محدود».



شاكر عبدالحميد:

فكرة الإستراتيجية نفسها غير موجودة، وكل مسؤول يتحرك وفق أهواء شخصية ورؤية يومية يحكمها الشو الإعلامي

وتساءل عبدالهادي: إذًا كيف يمكننا بناء إستراتيجية للثقافة في هذه البيئة الطاردة؟ ربما كان لدينا في مصر في نهاية الخمسينيات وبداية الستينيات مثل هذه البيئة بشكل أو بآخر، فانتشرت صناعة الكتاب والسينما والمسرح والأدب والفن التشكيلي وغير ذلك، لكن العقل الذي بنى ذلك ليس كالعقل الموجود الآن، فهناك تحالفات سياسية دينية، وهناك تحالفات مذهبية وعرقية أو فئوية، وكلها تحالفات ترى في الثقافة مجالًا للزندقة، وليست صناعة يمكن أن تسهم في العالم العربي بنسبة مئوية كبيرة في اقتصاد الخدمات».

وذهب إلى أن الفكر السياسي والديني المتطرف «يلتهم في طريقه كل شيء. ولم نصل بعد - كدول وجماعات وأفراد- إلى درجة من النضج التي تمكننا من التوجه نحو اقتصاد معرفة مبني على مفاهيم إنسانية عظيمة؛ إذ يعاني الإنسان العربي من نقص شديد في المعرفة، بدليل القرارات الخاطئة التي يتم اتخاذها كل يوم، لذلك لم يحن بعد الوقت لإستراتيجيات الثقافة؛ لأن الأرض نفسها تمتلئ الآن بالمطبات والغبار والمعارك الطاحنة، دعنا نأمل في المستقبل القريب أن يتفهم العالم العربي مدى حاجته لإستراتيجيات ثقافية توازي ما هو موجود بالعالم المتقدم وتفوقه».



زين عبدالهادي:

كيف يمكننا بناء إستراتيجية للثقافة في هذه البيئة الطاردة؟



نديم الوزة:
ما العوامل الممكنة لتأسيس إستراتيجيات ثقافية عربية؟

الشاعر والناقد السوري نديم الوزة يرى أننا عندما نتحدّث عن إستراتيجيات ثقافية في بلدان فائتة حضاريًّا مثل البلدان العربية، «فإننا أمام سؤال التأسيس الذي فشلت هذه البلدان مجتمعةً أو منفردة في الإجابة عنه إن كان إحيائيًّا مع عصر النهضة أو حداثيًّا مع المدّ القومي؛ وهذا بسبب فقدان العوامل الذاتية والموضوعية لإنجاح مثل هذه الإستراتيجيات. ويبدو السؤال حاليًا أكثر تعقيدًا في ظلّ العولمة من جهة، وفي ظلّ الأنظمة التي هي امتداد للفشل العربي وعامل من عوامله الأساسية من جهة أخرى. بهذا المعنى يستطيع من يحلم بمستقبل ما لأيّ من البلدان العربية المتشظية أو في طريقها إلى ذلك؛ أن يتساءل: ما العوامل أو الحوامل الممكنة للتأسيس من جديد لإستراتيجيات ثقافية عربية؟ أو ربما مصرية أو سورية أو مغربية أو خليجية... كلّ على حدة؟ وهل يمكن لهذه الإستراتيجيات أن تلقى قبولًا إقليميًّا وعالميًّا؟ على ما أرى في ظلّ الأنظمة الحالية، ومنظومات معارضاتها الهشّة، يصعب عليّ الإجابة، وإن كنت ما زلت أفكّر بها!».

من جانبه أرجع الروائي المصري محمد المنسي قنديل غياب إستراتيجية ثقافية في العالم العربي ككل، «إلى أننا نعيش في عالم عربي مأزوم، وكل عوارض الأزمة العربية تتجسد في الثقافة، ومن ثم لا توجد لدينا سياسات ثقافية، وربما كانت لدينا مشروعات طموحة في زمن ما، كانت لدينا مجلات



المنسي قنديل:
كل عوارض الأزمة العربية تتجسد في الثقافة، ومن ثم لا توجد لدينا سياسات ثقافية


عائشة البصري

عائشة البصري:
الدولة تعدّ القطاع الثقافي غير منتج

من جانبها أكدت الشاعرة والروائية والفنانة التشكيلية المغربية عائشة البصري أن ما تعرفه عن السياسات الثقافية في البلدان العربية لا يسمح لها بإصدار أحكام. وإن كانت قد لاحظت في العموم أن هناك بعض الديناميات التي تشهدها بلدان عربية، مثل مصر وتونس ولبنان والجزائر وبعض البلدان في منطقة الخليج، وقالت البصري: «سأتحدث عن المغرب فقط، فأول مرة فكرت الدولة المغربية في هيكلة قطاع الثقافة كان ذلك سنة ١٩٦٨م، بإسناده إلى وزارة التعليم. ثم أُلحقت بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بعد ذلك. قبل أن يستقل قطاع الثقافة بوزارة خاصة به سنة ١٩٧٤م. الواقع أن الشأن الثقافي في المغرب اهتم به المجتمع المدني قبل أن تهتم به الدولة. فقد تأسس اتحاد كتاب المغرب سنة ١٩٦١م. وظهرت مجلات ثقافية مستقلة منذ بداية الستينيات. فاهتمام الدولة بالشأن الثقافي كان رد فعل. حين أدركت أن الثقافة بدأت تصبح من اهتمامات اليسار المغربي. والحديث يطول بهذا المعنى التاريخي. إذًا، فالمغرب ظل يمتلك سياسة ثقافية تشمل مجالات: التراث والفنون والنشر وترويج الكتاب وسوق القراءة العمومية، والدبلوماسية الثقافية... إلخ».

وتلفت البصري إلى أن الإخفاق الذي ظل يطبع السياسات الثقافية العمومية في المغرب، «يرجع إلى انعدام مشروع ثقافي وطني من جهة، كما أن الدولة ظلت دائمًا تعدّ القطاع الثقافي قطاعًا غير منتج، بالرغم من أنه استثمار في رأس المال البشري. ما يفسر أن وزارة الثقافة ظلت تخصص لها أصغر الاعتمادات المالية. وهي أرقام يصعب أن تستجيب لتطلعات ومطامح الفاعلين في المجال الثقافي المغربي».

ثقافية كبرى، لكن كل الأشياء تَفَتَّتت، وكل بلد يحاول على حدة، ومن ثم حجم العمل الثقافي أصبح خافتًا، الاهتمام بالثقافة وتفعيلها بشكل عام أصبح خافتًا، نظرًا لأننا نعيش في جزر منعزلة، بلدان العالم العربي جميعها تعيش في جزر منعزلة، وتعيش في أزمة التخلف، إننا نكتشف كل فترة أننا صرنا أكثر تخلفًا، وندخل كل معركة جديدة ونحن أكثر تخلفًا مما سبق، حتى في إنتاجنا الثقافي، فقد صار من النادر وجود أعمال مهمة، أو مجلات مهمة، أو مشروعات مهمة، والإعلام لا يروج إلا للأشياء التافهة، التلفزيون لا يعرض إلا المسلسلات والإعلانات، كل الأمور طابعها صار تجاريًّا، والثقافة بمعناها المجرد لم تعد موجودة».

وأضاف قنديل فيما يخص تمنياته للبدء في وضع هذه الإستراتيجية العربية الكبري قائلًا: «كنت أتمنى أن توجد دار نشر عربية موحدة، أو مؤسسة كبرى للترجمة العكسية إلى الآخر، بحيث تدفعنا قليلًا إلى دائرة النور، أو أن توجد مؤسسات تختار الأعمال السينمائية الحقيقية، وتقوم بدعمها وتوزيعها في العالم كله، كنت أتمنى أن توجد فرقة مسرحية جوالة في العالم العربي ككل. أشياء كثيرة أتصور أو أتمنى أن تحدث لكن لا توجد إستراتيجية حقيقية لفعل ذلك».

ورفض الشاعر والناقد اليمني علوان الجيلاني الحديث عن فكرة إستراتيجية عربية أو إستراتيجيات للبلدان العربية كل على حدة، مؤكدًا أن هذا الحديث بات لا يقوم على أساس؛ «إذ إن ثلث دول العالم العربي يفتقر إلى وجود الدولة بمعناها المتعارف عليه، كما هي الحال في اليمن والعراق وسوريا ولبنان وليبيا.. وثلث آخر تفترسه مشكلات بنيوية عميقة تعوق التنمية بشكل عام، وعلى رأسها التنمية الثقافية المستدامة كما هي الحال في مصر والسودان وتونس والأردن والبحرين، والثلث الأخير يتمتع بقدر كبير من الرخاء والاستقرار لكن البنى المجتمعية تحول دون استثمار هذا الرخاء والاستقرار وتحويله إلى خادم جيد للتنمية الثقافية». ويشير الجيلاني إلى أن المقصود بالإستراتيجية الثقافية «هو وجود خطة إستراتيجية دقيقة يدرس فيها الواقع الثقافي بشكل دقيق وتحدد الأهداف، وتعد البرامج التنفيذية لتلك الأهداف، ويتم وضع آليات لعمل المؤسسات على نحو ما يتم في دول العالم المتقدمة التي تعتمد على مناهج صارمة وتطوير وتحديث مستمرين لأساليب العمل والتنفيذ، وعلى رأس ذلك مراكمة مجموعة من القيم المؤسسية التي تضمن البقاء والنمو والاستمرارية

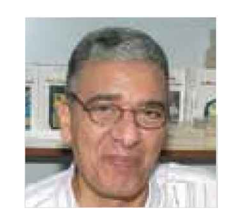


علوان الجيلاني:

مشكلات بنيوية عميقة تعوق التنمية بشكل عام وعلى رأسها التنمية الثقافية

لتلك المؤسسات التي يجب بديهيًّا أن تكون ذات شخصية اعتبارية، ويتوزع نشاطها على كل أشكال الثقافة والتعبير والإبداع بحرية كاملة وتمويل سخي رسمي وأهلي. وتلك شروط يستحيل أن تكون موجودة إلا على شكل مبادرات نشهدها بين الحين والآخر هنا وهناك أشبه ما تكون بالجزر المعزولة. وغالبًا ما تفتر وتتقهقر بعد حين».

وقال: إن وجود إستراتيجية ثقافية «يعني وجود مجموعة مؤسسات في شتى مجالات العمل الثقافي تعمل على طريقة الأواني المستطرقة، أي تتكامل جهودها وتترادف اشتغالاتها لتؤدي وظيفتها على نحو مكتمل... ناهيك عن كونها ذات رسالة من شقين؛ شق يتوجه إلى الداخل، وشق يتوجه إلى العالم بما يعنيه ذلك من قدرات على الترجمة والتسويق والترويج للفنون المختلفة... فهل هذا موجود عندنا؟!».



عيد إبراهيم:

السياسة الثقافية هي الدليل الوحيد على ترقّي المجتمع

بينما ذهب الشاعر والمترجم المصري محمد عيد إبراهيم إلى أن السياسة الثقافية هي الدليل الوحيد على ترقّي المجتمع، «فالنظام حين يتفشّى في كل شيء تنطلق الثقافة إلى نمط أمين، لا تظهر فيه تلك المظاهر التي تبين سوءاته. ولا أستطيع قطعًا الكلام عن العالم العربيّ، حتى أظلّ أمينًا في وجهة نظري، ويكفيني وزيادة مشاكل الثقافة في مصر».

وطبق عيد رؤيته من خلال ما جرى في الثقافة المصرية عقب قيام ثورة يناير قائلًا: «بالنظر إلى ما حدث لدينا من ثورة نُقضت بل سارت بالأمور إلى ما هو أسوأ مما قبلها، فأرى أن وزراء الثقافة المتعاقبين منذ بداية الثورة، ومع احترامي للجميع، لم يكن لديهم الطاقة لتنفيذ ما يرون؛ لعدة أسباب: أن النظام يرى الثقافة وكأنها الحلقة الأضعف فباستطاعته الضغط على مسؤوليها أو تخفيض الميزانية أو تعيين مسؤولين غير أكفاء، وبعضهم لا ناقة له أو جمل أصلًا في التنظير الثقافي، أو حتى التنفيذ الإداريّ، كما كان الجوّ السياسيّ -بل لا يزال- مشدودًا، كلّ يوم هو في شأن، فكيف تستقرّ الأوضاع، ومتى، وأين، ولماذا؛ إلى آخر الكلمات الاستفهامية؟ ولذلك تتفشّى أمراض وعلل، منها تحكّم كلّ فريق في منصب أو مطبوعة، يخدم بها المقربين، ويلوي عنق المبعَدين، فانهار مستوى الكتب والمطبوعة الثقافية أكثر من ذي قبل. عمومًا، هذه أعراض لغياب السياسة الثقافية، حيث لا رقيب ولا حسيب لما يقوم به كل منا في موقعه، ناهيك عن غياب مفهوم الجمهور أو المتلقي، فبارت سلعة الثقافة أو تكاد، ويكفينا أسى أن الكتب الإبداعية مثلًا لم تعد توزّع أكثر من مئتي نسخة وسط شعب تعداده ٩٠ مليونًا!».

على حين تقول الباحثة المغربية فاطمة بوهراكة صاحبة موسوعة الشعراء العرب: «من وجهة نظري الشخصية ومن خلال تجربتي المتواضعة في فعاليات الحقل الثقافي العربي أستطيع أن أقول: إننا لا نتوافر على إستراتيجيات ثقافية حقيقية في أوطاننا العربية، رغم تفاوتها من بلد إلى آخر، والسبب في ذلك يعزى إلى عدم الاعتراف بقيمة الدور الثقافي داخل الشعوب التي عرفت تقهقرًا فكريًّا خطيرًا أوصل بعضها إلى تدمير بلدانها تحت ما يسمى بالربيع العربي، فلو كانت هناك إستراتيجية حقيقية للنهوض بالمشاريع الثقافية الجادة التي تخدم العقلية البشرية بالأوطان العربية لما كانت نتيجتها بهذا الحال».

وتذكر فاطمة بوهراكة أنه آن الأوان «لوضع خطط إستراتيجية للعمل الثقافي الجاد، ودعمه ماديًّا في جميع الدول العربية حتى لا نضطر إلى الوصول لمرحلة الدمار الاقتصادي والسياسي والاجتماعي بسبب تفريط دولنا في دعم المجال الفكري والثقافي، فما أحوجنا إلى أن يكون الإنسان المناسب في المكان المناسب بغية الوصول إلى شاطئ الأمان من خلال هذه الإستراتيجية».

ويذهب الشاعر فتحي عبدالسميع إلى أن المجتمع العربي «يعانى أزمتين كبيرتين، تتمثل الأولى في ضعف اهتمام الحكومات العربية بالثقافة، ويبلغ الأمر حد الشعور بأنها لا



فاطمة بوهراكة:

الإستراتيجية الثقافية ستجنبنا مرحلة الدمار الاقتصادي والسياسي والاجتماعي

تؤمن بالثقافة، أو تناصبها العداء وتتجاهلها عن عمد، وفي تقديري إيمان الحكومات بدور الثقافة بائس جدًّا، ومشوّه، فالثقافة تعني الترفيه، أو الدعاية الوطنية، وغير ذلك مما يبعد عن معنى الثقافة باعتبارها جوهر بناء الدولة، والسبيل لبناء الأفراد، والمعبّر الحقيقي عن الرقيّ والتقدم الإنساني، وهكذا ينتقل بؤس إيمان الحكومات بالثقافة إلى الإعلام، ومن ثم إلى المجتمع، أما الأزمة الأخرى فتأتي نتيجة طبيعية للأولى وتتمثل في عشوائية الفعل الثقافي، فهو لا ينطلق من قاعدة ثابتة، بل يعتمد على مزاج صانعي القرار، أو وعيهم الفردي فقط، أو اهتمامهم المرحلي، وتلك العشوائية تقتل الثقافة؛ لأن الثقافة في جوهرها تنظيم للعالم الإنساني، ولا يمكن أن تؤدي رسالتها بعشوائية».

ويشير فتحي عبدالسميع إلى جهود ثقافية لأفراد يؤمنون بالثقافة ويستوعبون قيمتها، «لكن تلك الجهود تتحطم في الغالب؛ لأنها تتأثر بالمناخ العام المعادي جهلًا أو عمدًا للثقافة، كما أن الواجب الثقافي أكبر من الطاقات الفردية رغم أهميتها، وهكذا يبقى وضع إستراتيجيات ثقافية فعالة مرهونًا بإرادة الحكومات، أو المؤسسات الأهلية، ويبقى الجهد الفردي مجرد حفاظ على راية مهزومة، واستغاثة طويلة المدى تعلن عن



فتحي عبدالسميع:

يبقى وضع إستراتيجيات ثقافية فعالة مرهونًا بإرادة الحكومات، أو المؤسسات الأهلية

بؤس المصير الذي ينتظرنا، ما دام الوضع الثقافي بائسًا».

تخبط وعشوائية

يرى الكاتب السعودي عيد الناصر أن الأمة في هذه المرحلة التاريخية بأقطارها كافة، «تعيش حالة تخبط وعشوائية وارتجالية على المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وعليه فإنه لأمر طبيعي جدًا، وكتحصيل حاصل، أن نعيش على نفس مسار التخبط والعشوائية فيما يخص الفن والفكر والثقافة. ولكن بالإمكان رؤية الأمر من زاوية أخرى، وهو أن ما يحدث الآن هو نفسه إستراتيجية، ولكنها إستراتيجية بالمعنى السلبي وليس المعنى الإيجابي، إستراتيجية تهدف إلى تفكيك وتمزيق العلاقات الروحية والثقافية والاجتماعية والسياسية التي تكونت ونسجت خيوطها على مدى مئات السنين بين أبناء الوطن العربي لأهداف وأغراض لا تمت بصلة لمصلحة الوطن الأكبر أو الأصغر (طبقتها أميركا بشكل كامل في العراق).


عيد الناصر

ويشير إلى أنه «لو تتبعنا مسار الأحداث منذ بداية القرن العشرين حتى هذا اليوم لوجدنا أنها حدثت بفعل وجود خطط وإستراتيجيات كبرى تحاول السيطرة على مقدرات البشرية في كل مكان، بما في ذلك وطننا العربي الكبير، عبر استخدامها لكل السبل وأدوات القهر البشعة والناعمة على السواء. وكانت النقطة الرئيسية في محاولة السيطرة هي التغلغل في العقول عبر الثقافة (فكر وفن وأدب وسياحة ... إلخ)؛ لأن من يمتلك السيطرة على مكونات التفكير يمتلك القدرة على توجيه المستهلك لتلك الثقافة أينما شاء».

ويعتقد الناصر أن استمرار الأوضاع على ما هي عليه «يعني المزيد من الفرقة الثقافية والتمزق الاجتماعي والسياسي والدماء النازفة بلا مبرر أو قيمة إنسانية أو أخلاقية».

سعد البازعي:
ما أكثر الإستراتيجيات وما أقل العمل بها


سعد البازعي

قال عضو مجلس الشورى السعودي الناقد الدكتور سعد البازعي: إن «الإستراتيجية» من المفردات «التي تكاد تهيمن على الخطاب الإعلامي والتنموي في بلادنا وبلاد كثيرة تشبهها. نشكو من غياب الإستراتيجيات ونقصد بها التخطيط، فتبدو الجهود تبذل على غير هدى أو بشكل عفوي، إن لم نقل: عشوائي. غير أننا في الوقت نفسه نعيش تخمة في الإستراتيجيات، وهل خطط التنمية إلا إستراتيجيات؟ فما الذي أدى إليه العمل عليها وتبويبها والسعي للسير بمقتضاها؟ لا شك أن هناك نجاحًا ما قد تحقق، وأن أشياء كثيرة أنجزت، لكني لا أدري ما مقدار ذلك الذي أنجز، وما مقدار الذي لم ينجز، ولماذا. إحدى المشكلات هي أننا قلما نتحاور على نحو شفاف حول تلك الخطط أو الإستراتيجيات».

ويتساءل البازعي: «هل العمل وفق إستراتيجية بحد ذاته كافٍ لإنجاز ذلك العمل؟ هل وجود الإستراتيجية ضمان بالنجاح؟ أعتقد أن الإجابة ستكون بلا؛ لأن الخطط سهلة من حيث هي تصورات تبنى على وقائع ومعلومات، لكنها أيضًا تنطوي على الكثير من الأماني غير المختبرة والتي كثيرًا ما تتراجع أمام قسوة الواقع».

ويرى أن ذلك «لا شك ليس مبررًا لعدم التخطيط، والمؤسسات الثقافية بشكل خاص بحاجة إلى التخطيط، بل هي الأولى أن تكون واعية بذلك من حيث هي قائدة للمجتمع برؤيتها المستقبلية وطموحاتها الكبيرة. لكن التخطيط دون مقدرة على التنفيذ سيتحول إلى نوع من الرضا الذاتي والمؤقت. لقد كنت ضمن لجنة وضعت إستراتيجية لوزارة الثقافة عند إنشائها، وحتى اليوم لا أرى من تلك الخطة شيئًا على أرض الواقع، بل إن الوزارة حاليًا تفكر في إستراتيجية أخرى. فما أكثر الإستراتيجيات وما أقل العمل بها».

من «جرأة الأمل» إلى خيبته: مقاربة ثقافية فيما آلت إليه «الأوبامية»

أحمد بوقري
كاتب سعودي



لمّا كتبت قبل ثمانية أعوام مقالة عن الظاهرة الأوبامية البازغة (نُشرتْ في كتابي: السيف والندى)، وهي في ذروة صعودها السياسي، كنت مفعمًا بالأمل حقًّا، وما أكتبه الآن عن الظاهرة في أفولها أجدني مفعمًا بالخيبة، خيبة الأمل ومرارته هي ما توسم به لا جرأته! فأوباما لم يكن متصفًا بالجرأة المأمولة طيلة أعوام حكمه الثمان، والجرأة التي أقصد: جرأة الفعل السياسي، وشجاعة قيادة العالم إلى ضفاف الأمل بالعيش الآمن والمستقر، والأكثر أهمية تأسيس براديغم جديد في الرؤية والمعرفة السياسية الكونية إزاء مشكلات وأزمات عالمنا المعاصر.

تأملنا منه أن يقترح هذه الرؤية الجديدة والإستراتيجية المغايرة، لكننا كما خبرنا من سنواته الثمان العجاف لم نكن أمام براديغم سياسي كوني جديد يضفي على التصور السياسي الأميركي العتيد أبعادًا إنسانية وأخلاقية مغايرة لما آلت إليه من توحش عولمي؛ بل كنّا أمام أوباما طائعًا وجبانًا خاضعًا لمواضعات الفكر الإستراتيجي المتجدد دومًا في صور تنكيله بمصائر الشعوب وثرواتها واستقرارها، ومستسلمًا تمامًا لخطوطه العريضة المرتبطة بالحفنة المالية والعسكرية المهيمنة وتحالفاتها.

ولا نعلم حتى الآن هل أحلام أوباما النبيلة المؤملة في عالم جديد خالٍ من القهر والتعسف وكبرياء القوة سحقت بلا إرادة منه؟

أم بإرادة رغبوية إدارية مشتركة ومتفق عليها تكتيكيًّا، أو أنها اصطدمت بقوة دفع التاريخ السياسي التقليدي الذي استوحش واستمرأ التوحش؟ هنا علينا ألا نبتعد عن حقيقة جذرية في المشهد السياسي الأميركي كما عبر عنه المفكر المصري المعروف سيد القمني في واحدة من تحليلاته بعد خطاب أوباما في القاهرة العام ٢٠٠٩م، إذ قال ما معناه: «لا نسى أن دور أوباما في المنظومة الإدارية الأميركية هو أحد الأدوار وليس كلها وأهمها؛ فهو لا يستطيع أن يخرج من قواعد التكتيك والإستراتيجية المؤسسية، ولا يكفي تأثيره بمفرده لتغيير قاعدة واحدة من قواعد اللعبة السياسية».

لكنني هنا أضيف أيضًا حقيقة أخرى عن هذه المنظومة الإستراتيجية العامة، فروح الفردية، وروح المغامرة والتحمّس للمبادرات الفردية المُضافة، والهوس بالتغيير ولو كان شكليًّا وإن كان مصدره فرديًّا يعد سمة أساسية في طبيعة ومكونات الثقافة الأمريكية، وعقلها السياسي القديم والمعاصر في آن.

المزاج الأميركي

وهذه المعرفة التاريخية بالمزاج الأميركي هي ما جذبنا إلى هذه الظاهرة المغايرة: ظاهرة صعود زنجي إلى سدة الرئاسة لأول مرة. وهو ما جعلني أقول في السياق نفسه في مقالي السابق: «إن أوباما ليس إلا ابنًا للمؤسسة السياسية العتيدة، وليس ناقمًا عليها كما توهم بعضهم، وهو ليس منقذًا أو مخلّصًا مفترضًا للبشرية المعذبة جراء سياسات

مؤسسته السياسية الخرقاء، بل هو ثمرة أنضجتها وأفرزتها ممارساتها المهيمنة عولميًّا من حيث لا تريد ولم تتوقع». إلى أن قلت في آخر السطر: «يخلق انتخاب أوباما جملةً من الحقائق والوقائع المستقبلية المتخيلة في تصوري، فهذا الانتخاب الاستثنائي ليس إلا حركة ضمير مستترة للمخيلة الأميركية الجامحة والجريحة، المتعبة والمبدعة في آن».

لنسأل الآن: ما الذي تكشَّف لنا بعد هذه السنوات العجاف من حكم أوباما لأكبر دولة رأسمالية مؤثرة في العالم؟ في التحليل الثقافي يمكنني القول بدءًا: تكشفت زعامته ككاريزما خطابية مفوّهة ليس أبعد، على المستوى الشخصي للرجل، الرجل يمتلك ملكات الكلام الهادئ الرصين، وهي ميزة يحسد عليها، ولا يمتلك ملكات الأثر الكوني خلافًا لمن كان قبله الذي امتلك المؤثر الفاعل، وأقصد بوش الصغير الذي تميز بفعله التدميري الوحشي، ولم يتميز برصانة القول وذكاء الكلمة المهذبة.

بمعنى أن قوة خطاب أوباما لم توازها على الأرض قوة الفعل! من القول إلى الفعل كانت هناك فجوة هائلة من الاضطراب الذهني، والتشوش الإستراتيجي، صراع فردي نفسي وفكري واجتماعي عاشته الأوبامية من مستوى الخطاب إلى مستوى الضرورة الفعلية الممكنة، في وجُود طبقة سياسية وطغمة مالية حاكمة في الخفاء وغير رحيمة، تعمل من وراء كواليس المسرح السياسي، وتحيك التآمرات والأحابيل، وتضع العراقيل.

أوباما في نظري لم يُجِد استخدام ثقافته الإنسانية المرموقة كما انطوى عليه خطابه السياسي، أو هو لم يُرِد الاصطدام بثقافة الواقعية السياسية الرائجة تاريخيًّا التي اصطبغت بالاستعلاء العولمي، وتفشت فيها روح الهيمنة وشهوة الاحتواء، وفعلًا تكشَّف الرجل جزءًا أصيلًا من منظومة ونسيج الطبقة السياسية المسيطرة، فاستسلم خياله السياسي الخلاق المغاير لأحابيلها، وأعطبه الأفق المحاصِر للرؤية قصيرة النظر والمترددة التي اتّبعها في معالجاته السياسية لأزمات المنطقة العربية ومشكلات العالم.

الوجه التطهري

مجيء أوباما من قلب الأقلية السوداء المقهورة تاريخيًّا في أرض

أميركا، إنما كان يمثل الوجه الآخر المختفي في السياسة الأميركية، الوجه التطهري المبدئي، وجه التسامح والحريّة والمساواة، فكما هو معروف فللسياسة الأميركية وجهان: وجه يمثل القوة الطاغية المتفردة ماليًّا وطبقيًّا، ووجه آخر يمثل القوة / الظل.. أقليات وأعراق مظلومة، وحركات تحررٍ عرقية، وحسب ما يرى المفكر الفلسطيني الأميركي إدوارد سعيد فإن للمجتمع الأميركي أيضًا وجهًا آخر مغايرًا لما هو ظاهر في سياسات الطبقة الحاكمة، ولمعرفة هذا الوجه في حقيقته الوجودية يصبح من الملحّ معرفة الديناميات الداخلية لتشكل هذه السمات الأخرى الفاعلة في حركيّة المجتمع الأمريكي المعاصر، الذي هو بوتقة انصهارٍ لمتناقضاتٍ عدة، مجتمع عجيب بتعقيداته البنيوية، ومفعم بتياراته الاجتماعية والسياسية المعاكسة والبديلة والمنتظرة (هناك خزان من خياراتٍ وتنوعاتٍ حاكمة ولا تحكم)، تفرضها البنية المتجددة لمنظومة الفكر الإستراتيجي، ويلجأ إليها الوعي الجمعي المأزوم في لحظة تاريخية طارئة، غير أن الطبقة السياسية الطاغية والمعاندة كثيرًا ما تختزل هذه التيارات لمصلحتها ووفق سياقات أهدافها الآنية، وكثيرًا ما تحولها إلى شعاراتٍ تبسيطية مسطحة، مفرغةً إياها من وعودها ومضموناتها الاجتماعية النقيضة.

فالدينامية الداخلية التي حدثنا عنها إدوارد سعيد في بعض أفكاره النيرة عنى بها معرفة طبيعة مواقف الإنسان

«الأسود» والعقدة الثقافية

رؤية الأسود عبر رؤية الأبيض لم تكن إلا عقدة ثقافية، ومشكلة نفسية تكرّست عبر السياق التاريخي للهيمنة الطبقية على الأقليات المظلومة، فالنغمة الأخلاقية الجهيرة التي طربنا لها نحن في عالمنا العربي في خطاباته السياسية اختلطت بنغماتٍ نشاز سيطر عليها قرع طبول الطبقة السياسية العتيدة والمتربصة. تلك الطبول الصاخبة كانت تصم أذنيه، وتشوّش وجدانه النقي المزدوج، وفكره ذا الملمح الإنساني الفردي المنكسر، دفنت تيارًا سياسيًّا ناهضًا كان بمكنته أن يحفر عميقًا في المجرى التاريخي للتفكير السياسي الإستراتيجي برمته، ويؤسس لرؤية سياسية جديدة.

وهكذا أيضًا تلمسنا أثر هذه النغمات الأخلاقية الخافتة في مواقف سياسية متذبذبة، وجدناها جلية واضحة في تراجعه وتقاعسه في الانحياز التاريخي الضدي لأحداث منطقتنا العربية، انحيازه الضدي لمنطق الثورة السورية، والثورة المصرية، ففي حالة الأولى تركها لمصيرها لتأخذ مداها في تأجيج الصراع الأهلي الداخلي، وإحداث التفكيك والتمزيق الجغرافي للدولة السورية امتثالًا لأهدافٍ مشتركة بعيدة في الإستراتيجية الأميركية وربيبتها إسرائيل، كبادئة لتمزيق الشرق العربي كله وتفكيكه، ومن ثمّ إعادة تشكيله.

أما في حالة الثورة المصرية فانتصر لها زيفًا في انحيازه المشبوه لصعود تيار الإسلام السياسي المتمثّل في الإخوان المسلمين، فيما كان يبدو له متسقًا مع الرؤية الإستراتيجية الأميركية المهيمنة، ومتسقًا مع منطقها الجديد في النأي عن خوض الحروب الخارجية المباشرة التي اقترفها كل من بوش الابن، ومن قبله بوش الأب. أما منطقه الاقتصادي الاجتماعي فقد تماسك وتماهى إلى حد كبير ونسبي مع رؤيته في جملة من الإصلاحات السطحية التي امتثلت لها الطبقة السياسية العتيدة على مضض، وهي الآن ما تؤول إليه، ونرى ملامح تراجعها إلى منطق التنكيل فيما لو فازت الترامبية البديلة!

لقد كان الخطاب السياسي لأوباما مهترئًا وغير ذي اتساق مع ما جاء به من تضمينات للبعد الإنساني الأخلاقي، وتم تفريغه من محتواه الثقافي، ومن هنا جاء حسمه لكثيرٍ من الأزمات الكونية باهتًا وزائفًا ومنتميًا بامتياز لأهداف النموذج الأميركي المهيمن ذي الطبيعة الإمبراطورية التي تروم خضوع الجغرافيا الأرضية لشهواتها.



الأميركي اليومية والمتحولة؛ فهو معزول جغرافيًا، ومهموم بالأساس بحاجاته الشخصية الصغيرة وقضاياه الشديدة في محليتها. هذه الدينامية النفسية العجيبة هي في ظني التي وقع أوباما في أحابيلها، ولم يستطع خروجًا من حصارها، فكان بالنسبة له هذا الخروج المغامر من هذا الطوق الاجتماعي بمثابة قفزة في الفراغ التاريخي!

فعندما بشّر بنموذج أميركي ذي نزعة إنسانية حال ترشحه في ٢٠٠٨م، فقد مصداقيته القولية بعد سنواتٍ قليلة، فاستعاد هذا النموذج المتخيّل والمقترح وجهه الحقيقي، وجهه الأصيل القبيح بقوة دفع هيمنة الطبقة السياسية المتكونة من ملاك المال، وملاك المآل الكوني، وأقصد الطبقة الحاكمة المأزومة التي كان همها الخروج من مأزقها الاقتصادي الطارئ الذي كاد يودي بأسس إمبراطوريتها الكونية، فلجأت إلى صورتها الأخرى، وقد وجدتها ناضجة في ملامح الظاهرة الأوبامية المغرية!

الضرورة التاريخية الضاحكة كانت ترى في صعود هذه الظاهرة البديلة ليس دلالة تحولٍ بنيوي؛ بل مخرجًا افتراضيًّا من مرحلة البوشية المتوحشة وما قبلها، البوشية التي أغرقت صورة الإمبراطورية المضمحلة في وحل المشكلات العالمية التي صارت عبئًا أكثر تهديدًا للنموذج الأميركي - المثال التاريخي الرأسمالي الكوني للهيمنة.

ركوب التاريخ الجريح

وهكذا تم اكتشاف أن انتخاب أوباما ممثلًا للطبقة الوسطى الطامحة للوجود السياسي، الطبقة المتعلمة والمتحررة، سليلة الفكر التحرري والإنساني، ليس في نهاية المطاف إلا إحدى المغامرات السياسية الأميركية المعروفة بقدرتها الجموح على ركوب التاريخ الجريح، والقفز منه

صراع فردي نفسي وفكري واجتماعي عاشته الأوبامية من مستوى الخطاب إلى مستوى الضرورة الفعلية الممكنة في وجود طبقة سياسية وطغمة مالية حاكمة في الخفاء وغير رحيمة

إلى تاريخٍ متجددٍ يعاود السيطرة، ويجدد الهيمنة من بعد المأزق التركيبي السياسي الاقتصادي الذي اجتاح صورة الحلم السياسي الأمريكي في أقسى استبداديته ومحوريته الكونية.

إن بزوغ الظاهرة الترامبية الجديدة الآن بما تنطوي عليه من شوفينية وعنصرية وتمركز مالي طبقي، ليس إلا دليلًا على صلف منطق القوة والاستعلاء الفردي. وهو دليل على منطق المغامرة ذاته، ومعاودة منطق المقامرة في الدينامية الداخلية المضطربة في الفكر السياسي الأميركي المعاصر. ما سبق قوله عن الدينامية الداخلية المستترة يقودني للقول بشكلٍ غير ظني، إن التفكير المزدوج لأوباما هو الذي أوقعه طيلة سنوات حلمه السياسي المتعثر في إخفاقات جمة على المستوى السياسي الخارجي، وإخفاقات اقتصادية نسبية على المستوى الاجتماعي الداخلي.

وعوده السياسية المتركزة في ثيمته الشعارية المغوية: «التغيير» التي سيطرت على حملته الانتخابية لم تصمد طويلًا أمام حقائق وبنيات هذا التفكير والوعي المزدوج، معانيًا منه بين شدٍ وجذب في مدى رؤيته الكونية في حل المشكلات والأزمات المتراكمة. نكرر القول بأن أوباما كان مشدودًا إلى تاريخه القهري الأسود إذا جاز التعبير، غير أنه لم يكن منفلتًا بشكلٍ لا ينكره حصيف إلى رؤية الحلول من خلال منظور ذات الطبقة السياسية العتيدة.



سامر إسماعيل

دمشق

من الاختلاس والقرصنة إلى النشر غير القانوني

السرقات الأدبية مستمرة في أشكال وأقنعة جديدة.. و«حقوق المؤلف» نمر بلا مخالب

دانتي

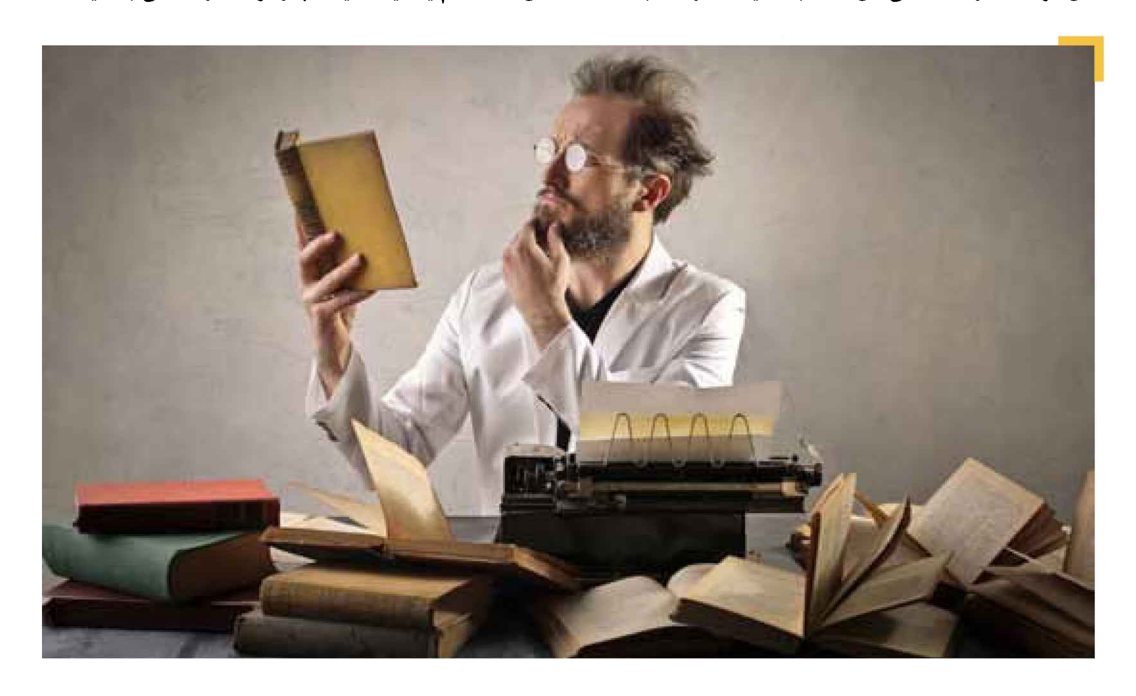
مشاهير السرقات الأدبية ماتوا جميعًا بعد أن أصابوا من «كتاباتهم» ما أصابوه في مشارق الأرض ومغاربها، يكفي فقط أن نقرأ كتاب «الكوميديا الإلهية» لدانتي (١٢٥٦-١٣٢١م) حتى نعرف حجم السرقة الموصوفة للأديب الإيطالي من «رسالة الغفران» لأبي العلاء المعري، و«الفتوحات المكيّة» لمحيي الدين بن عربي؛ الكتابان اللذان تُرجِما من العربية إلى «القشتالية» عام ١٢٦٤م على يد الطبيب اليهودي إبراهيم الحكيم، بأمر من ملك قشتالة ألفونسو العاشر. لكن السرقات الأدبية أخذت شكلًا وتعريفًا «أدبيًّا» مغايرًا فيما بعد بين «تناص وتلاص»، وترجمة ونسخ، ونقل وتقليد، ومعالقة ومعارضة ومحاكاة؛ وهذا يجعل البحث هنا عن «الأصالة» ضربًا من المستحيل؛ فالبشر جميعهم «ورثة» من بعضهم الآخر بطريقةٍ أو بأخرى، على حد تعبير الفيلسوف الألماني نيتشه.

مافيات الصحافة الثقافية

ظاهرة السرقات الأدبية والفنية والإبداعية العربية عمومًا اكتست اليوم لبوسًا مختلفًا في التزوير والتحريف والسطو على المكتبة العالمية؛ ففي عصر «الميديا» المفتوحة، ومافيات الصحافة الثقافية الإلكترونية، وأبطال المدوّنات، وأدباء الفيسبوك، ونسخ موقع «غوغل» لملايين الكتب وتخزينها لصالحه من دون الاكتراث بحقوق مؤلفيها، أو الامتثال للدعاوى القضائية المرفوعة ضد القائمين على محرك البحث الأشهر في العالم من مئات الكتّاب وورثتهم؛ بسبب هذا وغيره بات من الصعب الحصول على «النسخة الأصلية» من دون تشويهات تُبذل على مدار الساعة في كل أرجاء الكوكب.

يتعرض النص الأصلي باستمرار إلى تحوير ممنهج يجعل من مهمة معرفته - حتى من أصحابه أحيانًا- أمرًا صعبًا جدًّا؛ كأن النسخة الأصلية باتت «خطيئة أصلية» في عرف من يحاولون إخفاء سرقاتهم وتمويهها؛ ناهيك عن مجموعات المترجمين الأحرار الذين لا يخضعون لأي سلطة معنوية أو قضائية تحدّ من نقلهم لذخائر المسرح والسينما والرواية والقصة إلى غير لغاتها الأصلية، ومن دون حسيب أو رقيب.

الكاتب السوري حسن م. يوسف يعرّف السرقة الأدبية بأنها: «أخذ ما للغير خفية، والسرقة الأدبية هي قيام أحد ما بنسخ نص أبدعه شخص آخر وتقديمه على أنه له. والحق أن هذا المصطلح يخضع لتأويلات شتى حتى ضمن إطار الثقافة الواحدة»، ويتابع يوسف: «من المعروف أن مبادئ حقوق المؤلف لا تحمي الأفكار، وإنما تحمي تعبير المؤلف عنها، إلا أننا نقرأ ما يشي بأن هذا المصطلح اكتسب طبيعة مطاطية؛ لأن كل مستخدم يعطيه ما يناسب وجهة نظره، حتى بات يختلف



باختلاف المصالح كما مصطلح الإرهاب تمامًا!».

قبل سنوات نشرت الباحثة الإنجليزية آندي ميدهيرست دراسة لافتة في الملحق الفني لجريدة «الأوبزيرفر» الصادر يوم الأحد ٤ أيلول «سبتمبر» ١٩٩٤م، بعنوان «الرائعون السبعة، يستمرون ويستمرون»، وقد قالت في مقدمة بحثها: «لم تعد هناك أفكار جديدة، هناك طرق مختلفة لقول الأشياء نفسها». وبعد ذلك تشير الباحثة إلى سبع حبكات أساسية تكمن في قلب أي نوع من الكتابة النثرية. وهي تورد تلك الحبكات من خلال أسماء أشهر الأعمال التي تعبّر عنها: حبكة روميو وجولييت، حبكة الطرف الثالث، حبكة العنكبوت والذبابة، حبكة الضعف القاتل، حبكة الصفقة الفاوستية، حبكة كانديد أو انتصار البراءة، حبكة ساندريلا.

يتفق الأديب حسن م. يوسف مع كلام الباحثة الإنجليزية فيما ذهبت إليه: «الفنانون الأوائل، كما الجغرافيون الأوائل، اكتشفوا الحبكات الكبرى كلها، والقارات كلها، ونحن الآن، في الجغرافيا والفن، نعيش عصر اكتشاف التفاصيل! ما يؤسف له هو أن طلاب الشهرة سوقوا دسائسهم الأدبية كسرقات، فقاموا باتهام أهم الكتاب والأدباء العرب بالسرقة، بهدف سرقة الأضواء منهم، وقد طالت اتهامات هؤلاء المتنبي وطه حسين ومحمد مندور وإبراهيم ناجي وأدونيس».

سرقات خبيثة وأخرى حميدة!

الشاعر والمسرحي التونسي حكيم مرزوقي يدعو إلى إقامة «مرصد أدبي» يشهّر من خلاله بكل من يسطو على متاع الآخرين، وينسبه إلى نفسه في مختلف حقول الأدب والفكر والفن، أسوة بتلك المراصد التي تنشط في المجتمعات المدنية، وتتعقّب الانتهاكات الحقوقية فتفضح مرتكبيها في الدول والمؤسسات. ويعقب مرزوقي: «قد يبتسم ويسخر في سرّه كل من يعتبر الأمر دعوة طوباويّة، وضربًا من (الفذلكة الثقافية) في مجتمعات تنخرها شتى الأمراض ما عدا (أحمدها وأنبلها) في التهام الكتب، وإدمان حشيشة الفن والمعرفة؛ وقد يذهبون معي بعيدًا ويفرضون جدلًا أنّ المراصد الأدبية قد أُقيمت على قدم وساق وقلم. وأُحصِي المتلبسون من (اللصوص الأذكياء)، والزجّ بهم ضمن لوائح سوداء قصد التشهير، وردع كل من تسوّل له نفسه (الطمّاعة الذوّاقة) الاعتداء على أصحاب الأكفّ الناعمة من (بروليتاريا) الإبداع، فتعيد للأقلام حقها قبل أن يجفّ حبرها وتعود إلى غمدها».

لكن هل ستُفتح غرف التحقيق، وتُقام المحاكم، وتنصب المقاصل للأقلام المزوّرة، فينصف المعتدى عليه، ويمكّن من استرداد حقوقه المعنوية والمادية؟ يتساءل حكيم المرزوقي ويجيب: «الحقيقة التي لا تقبل الجدل هو أنّ فعل السرقة



حسن م. يوسف: ما يؤسف له هو أن طلاب الشهرة سوقوا دسائسهم الأدبية كسرقات، فقاموا باتهام أهم الكتاب والأدباء العرب بالسرقة، بهدف سرقة الأضواء منهم، وقد طالت اتهامات هؤلاء المتنبي وطه حسين ومحمد مندور وإبراهيم ناجي وأدونيس

وآلياتها ومحرّضاتها النفسية والاجتماعية واحدة من حيث هي رغبة كامنة، وسعي للتفوّق المادي والمعنوي على الآخر؛ عبر الاعتداء على ممتلكاته من دون اعتبار أخلاقي أو رادع قانوني؛ وبتواطؤ مع مؤسسات اجتماعية ضمن منظومة فساد واضحة لا غبار عليها».

يقول فقهاء القانون: لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص قانوني؛ لكن جرائم السطو الأدبي استمرت وتستمر حتى بعد سن القوانين الخجولة في الملكية الفكرية التي ظلّت ترفًا حضاريًّا في سوريا وغيرها من البلاد العربية؛ مجرد نمر ورقيّ وبلا مخالب، كما غابت العقوبات إلا فيما ندر، ذلك أنّ هذه النصوص جاءت في البلاد العربية كنوع من ذرّ الرماد، والتبجّح بأننا أمة تحترم المبدعين، وتدافع عنهم.

مسألة يرى فيها الأديب التونسي حكيم المرزوقي: «أنه لا بأس من غضّ الطرف فيما يخص الملكية الفكرية المتعلّقة بمنجزات عالميّة من شأنها أن تنقذ مجتمعات فقيرة بكاملها من الأوبئة كاللقاحات الدوائية، أو تتعلّق بأمنها الغذائي وثرواتها الطبيعيّة؛ إذ إنني لا أرى حرجًا إطلاقًا في عدم الاستجابة لجشع

الشركات المحتكرة ذات النشاط الربحي. كما لا أجد مانعًا من تحويل النصوص العالمية إلى أعمال درامية محليّة من دون التغافل عن ذكر المصدر لدى المتخصّصين؛ فما زلت أنتصر لنظرية روبن هود وطرفة بن العبد في جدوى العدالة الاجتماعية، وإعادة توزيع الثروة عبر افتكاكها من خزائن المترفين لا من أدراج المبدعين طبعًا... ألم يكن هؤلاء الصعاليك مبدعين؟ فلماذا لم تسرق منهم جذوة الإبداع في العصور الحديثة المتسمة بثقافة الطمع والجبن؟».

لقد كان العرب على حق في تقديرهم لمبدأ «الاقتباس»؛ ذلك أنّ هذا المصطلح جاء من فعل اقتناء قبس النار من خيمة نحو الأخرى؛ كي تعمّ الفائدة وتُضاء مضارب القبيلة، وكذلك الشأن في مصطلح «الاستنباط» الذي يعود أصله إلى حضارة العرب الأنباط في منطقة وادي موسى، وعليه فقد سمّي كل تطوير في شؤون الدولة والمجتمع استنباطًا، خصوصًا في بدايات العصر الأموي؛ أمّا «التضمين» و«الاستعارة» و«المعارضة» في الشعر العربي القديم فتنمّ عن نبل في الإشارة إلى المصدر؛ لكنّ «التناص» الحديث كثير منه سرقة مبرّرة وغير موصوفة، وكان الأجدر تسميته بـ«التلاص».

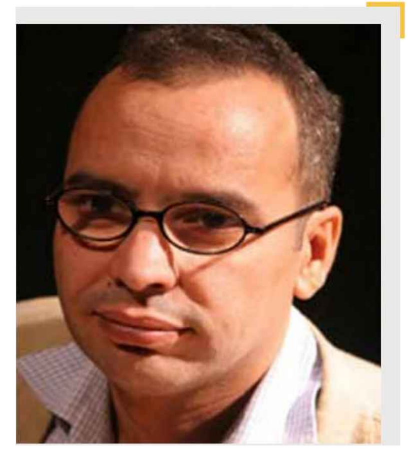


خليل صويلح

ناظم مهنا

موسوعة للسرقات

«لا أعلم مصير (موسوعة السرقات الأدبية) التي أُعلن عن قرب صدورها قبل سنوات»، يقول الروائي السوري خليل صويلح، ويضيف: «لكنني علّقت على هذا الخبر وقتها، بأنها الموسوعة الوحيدة التي لا يتمنى كاتب عربي أن يجد اسمه في فهرسها. أظن أن (غوغل) لجم مثل هذه الاعتداءات، نظرًا لسهولة كشفها، وانتفاء المسافات بين الجغرافيات المتباعدة، بسطوة الميديا، على رغم أن محاولات الانتهاك لم تتوقّف، أقله في الشوارع الخلفية للكتابة، عن طريق كتّاب مغمورين لا يمتلكون رصيدًا سابقًا يخشون إهداره». اليوم هناك نوع من اللصوصية المضمرة، وذلك بتحويل فلم أجنبي إلى رواية، بإضافة توابل محليّة على الحدث، بقصد إخفاء معالم الجريمة، أو اللجوء إلى مواقع التواصل الاجتماعي ولطش شذرة من هنا وشذرة من هناك، من دون ذكر صاحبها، لمآرب عاطفية

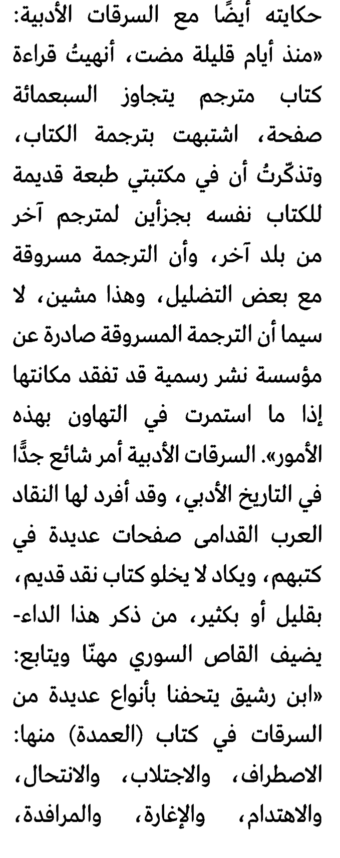


حكيم المرزوقي: لكن هل ستُفتح غرف التحقيق، وتُقام المحاكم، وتنصب المقاصل للأقلام المزوّرة فينصف المعتدى عليه، ويمكّن من استرداد حقوقه المعنوية والمادية؟

لا تتعدى الحائط الهش للموقع، يعقب خليل صويلح، ويقول: «ربما كان (ماريو) بطل رواية أنطونيو سكارميتا (ساعي بريد نيرودا) من أروع لصوص الأدب؛ إذ كان يهدي حبيبته مقاطع من شعر نيرودا لتعزيز علاقته بها، قبل أن تكتشفه أمها، وتدمّر شاعريته المستعارة. لكنني أظن أن فوضى ما نعيشه اليوم، جعلت من السرقة الأدبية في حالة اكتشافها، مجرد وجهة نظر، وليست خيانة، بدليل انطفاء مثل هذه الانتهاكات بسرعة، ليعود أصحابها إلى الساحة ببزة أدبية جديدة، وكأن شيئًا لم يحدث».

سرقة مع بعض التضليل

القاص والأديب ناظم مهنا يعقب على الموضوع ساردًا حكايته أيضًا مع السرقات الأدبية: «منذ أيام قليلة مضت، أنهيتُ قراءة كتاب مترجم يتجاوز السبعمائة صفحة، اشتبهت بترجمة الكتاب، وتذكّرتُ أن في مكتبتي طبعة قديمة للكتاب نفسه بجزأين لمترجم آخر من بلد آخر، وأن الترجمة مسروقة مع بعض التضليل، وهذا مشين، لا سيما أن الترجمة المسروقة صادرة عن مؤسسة نشر رسمية قد تفقد مكانتها إذا ما استمرت في التهاون بهذه الأمور». السرقات الأدبية أمر شائع جدًّا في التاريخ الأدبي، وقد أفرد لها النقاد العرب القدامى صفحات عديدة في كتبهم، ويكاد لا يخلو كتاب نقد قديم، بقليل أو بكثير، من ذكر هذا الداء- يضيف القاص السوري مهنّا ويتابع: «ابن رشيق يتحفنا بأنواع عديدة من السرقات في كتاب (العمدة) منها: الاصطراف، والاجتلاب، والانتحال، والاهتدام، والإغارة، والمرافدة،

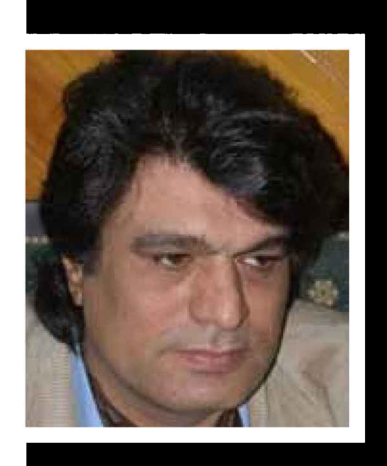


والاستلحاق، وكلها قريب من قريب في باب السرقات. ومنها عند بعضهم: الاختلاس، والعكس، والمواردة (التوارد)، والتلفيق، والالتقاط، وبعضهم يسميه الاجتذاب والتركيب. وابن الأثير جمعها في ثلاثة أقسام: نسخ: أخذ اللفظ والمعنى. وسلخ: أي أخذ بعض المعنى. ومسخ: أي إحالة المعنى إلى ما دونه». بعض النقاد خفف من قسوة المصطلح فقال ابن قتيبة بـ «الاحتذاء أو الأخذ». ورأى ابن رشيق أن اتكال الشاعر على السرقة بلادة وعجز، وتركه كل معنى سُبق إليه جهل، وخير الحالات الوسط، والمخترع له فضل الابتداع، غير أن المُتبع إذا تناول معنى فأجاده في أحسن كلام؛ فهو أول من مبتدعه، وله فضيلة حسن الاقتداء. وثمة من رأى منهم أن من أخذ معنى عاريًا، فكساه لفظًا من عنده، كان أحق به. إلا أن عبدالقاهر الجرجاني- كما يقول الأديب ناظم مهنا- رفض هذا لانعدام وجود معنى عارٍ من لفظ يدل عليه، ولشكّه بإمكان أن يأتي أحد بلفظ من عنده لمعنى من المعاني، وأن التغير في اللفظ يتبعه تغير في المعنى والعكس أيضًا.

شعراء كبار اتهموا بالسرقة

شعراؤنا الأقوياء جُلُّهم اتهِموا بالسرقات! من امرئ القيس، مرورًا بأبي نواس، وأبي تمام، والبحتري، والمتنبي، وحتى أدونيس. إنما لا بد أن نميز السرقة الأدبية المذمومة، من التأثر الذي تتوالد منه السلالات الأدبية وتتفاعل- يشرح الكاتب ناظم مهنا وجهة نظره في ذلك قائلًا: «على رغم تداخل الحالتين أحيانًا يكون الخيط الذي يفصل بينهما واهيًا؛ ففي

محمد مظلوم: تعرضت لأنواع من السرقة



يرى الكاتب والشاعر العراقي محمد مظلوم أن عبارة (سرقة أدبية) تنطوي على «تناقض داخلي في هذا التضاد الظاهر بين الصفة والموصوف، فالسرقة تتناقض مع الأدب بوصفه إبداعًا، لذا لا يمكن للسرقة أن تكون أدبًا، مع أنها ترقى أحيانًا إلى أن تغدو ضربًا من الإبداع المحتال! النقاد العرب القدامى انتبهوا لهذا الجانب فكانوا متشدِّدين فيه، فصنَّفوا حتى السرقات في المعاني نوعًا من الإغارة والغزو بما تحمله من معاني السلب والنهب، وحتى القتل والأسر! وبخاصة عندما يكون المعنى المغار عليه شخصيًّا ومبتكرًا، وليس معنى عامًا مبذولًا. في تجربتي الكتابية واجهت هذا النوع من الاستحواذ غير الشرعي على عبارات وأفكار معينة بدرجات متفاوتة في نصوصي وكتاباتي الأخرى، لكنني لم أحفل للأمر كثيرًا، حتى إنني أوجدت لبعضها مبررًا من دون التدقيق في سوء النوايا المحتمل، فأحلتها إلى الإعجاب والتأثر وحتى التخاطر!».

في لحظتنا الراهنة انتعشت قضية السرقات الأدبية مع انتشار وسائل التواصل الحديثة لتبلغ مبلغًا خطيرًا، وسط هذا الكم المخيف من النصوص المتناسخة، ولا أقول المتشابهة حتى «تشابه البقر علينا» في ظلام هائل معبر عن ظلامية ثقافية راهنة. وهي ظاهرة استشرت ولم تجد من يرصدها أو يدينها، حتى أصبحت جزءًا من أخلاق العصر _ يضيف الشاعر العراقي متابعًا: «مع شيوع تقنيات (النسخ واللصق) في وسائل الكتابة الحديثة أصبح الأمر أقل عناءً من (الإغارة)، ولم يعد السارق بحاجة حتى إلى نسخ ما يسرقه بالقلم والورقة ليخطر له إبدال عبارة أو كلمة أو حتى فاصلة! وهنا لم نعد نتحدّث عن نصوص وأفراد، بل ثمة مؤسسات ومنابر قامت على هذا النوع من الاستيلاء غير الشرعي». بيد أن هذا النوع من السرقات يبقى ضربًا ساذجًا من السرقة، وما لصوصه سوى ضحايا لغوايات النص الآخر، ففي نهاية المطاف لا يمكن الاستحواذ التاريخي على نص الآخر. فالنص كالذكورة والأنوثة لا يمكن أن تُسرق، بل يمكن أن تشوَّه وتمسخ فحسب!

في موازاة هذا النوع ثمة سرقات أخرى يصفها محمد مظلوم «بأنها سرقات محترفين، كأن يقوم أحدهم بسرقة جهدك اعتباريًّا وماديًّا، وتسويقه في عمل يدر عليه مردودًا ماديًّا، هذا النوع من السرقة تعرضت له كذلك، وهو لصوصية صريحة من دون أدنى مواربة نقدية، فهي لا تحتمل الكثير من مقولات التناص والتأثر والتخاطر والقصة المأثورة عن الحافرين!».

نصوص الحداثة وما بعد الحداثة، يأخذ التفاعل بين النصوص أشكالًا متعددة من التضمين أو عملية ابتلاع وهضم نصوص أخرى في نص واحد، ويعدّ بعضهم هذا سرقة. وفي ذاكرتي عشرات الشواهد التي عاصرتُها وسمعتُ بها عن سرقات أدبية تبلغ وقاحتها حد الطرافة، فلقد تعرّضتُ لحالتين مختلفتين من هذا التماس بين السرقة والتفاعل لا مجال ولا جدوى من الخوض فيهما؛ إلا أنه لا يشغلني كثيرًا موضوع السرقات الأدبية، ولا توجد ملكية خاصة للأفكار، وكما قال الأسلاف: المعاني مطروحة في الطرقات لمن يشاء. إلا أنني أرى أن على الكاتب أن يكون مخلصًا لمخيلته ولشخصيته. وأعتقد أن السرقة بشكلها البشع والوقح شائعة اليوم في عالمنا الصفيق، العدواني إلى هذا الحد، حيث كل شيء فيه مباح بما في ذلك الحياة ذاتها!».

السارق قاضيًا

من المفارقات العجيبة أن كثيرًا من الصفحات على مواقع التواصل الاجتماعي التي تحمل اسم «السرقات الأدبية»، أو «معًا ضد السرقات الأدبية» تضم عضوية بعض لصوص الأدب والترجمة المشهود لهم! وشر البلية ما يجعل السارق قاضيًا! فكم هو واطئ حائط الأدب والفكر والفلسفة والعلم! - يعلق بدوره الناقد نذير جعفر متسائلًا: «كيف للص أميّ مبتدئ أن يحسب ألف حساب لسرقة مادية عينية صغيرة، ولا يتوانى لص «مثقف» عن سرقة شكسبير أو نجيب محفوظ أو أدونيس أو لوتريامون أو رامبو أو الحلاج بضغطة واحدة في وضح النهار! لا بل سرعان ما يُنصّب ذلك اللص (المثقف) نفسه قاضيًا، ويوجّه التهمة لهؤلاء الذين سرقهم ليبعد الشبهة عما اقترفه بحقّهم!».

كثير مما يسمى سرقات أدبية في التراث ليس سوى تناص وتوارد صور وأفكار وتشابه في سياق التجارب الإنسانية، ومع ذلك عدّه القدماء سرقات، ولم يتساهلوا مع أصحابها سواء على مستوى بيت من الشعر أو مطلع قصيدة أو صورة بيانية، أما اليوم فهناك سرقات موصوفة كاملة لكتب بعينها، وأبحاث، ورسائل جامعية، ودواوين شعر، وهي تمر دون ضجيج لأن هذا الحقل، حقل السرقات الأدبية بات ملتبسًا ومشبوهًا، بسارقيه ومسروقيه وشهوده وقضاته! لا بل إن

جرائم السطو الأدبي مستمرة حتى بعد سن القوانين الخجولة في الملكية الفكرية التي ظلّت ترفًا حضاريا في البلاد العربية



نذير جعفر

إبراهيم المصري

كثيرًا ممن يدعون سرقة نتاجهم أو يسرقون نتاج غيرهم ليسوا سوى متطفلين على الإبداع، وغايتهم لفت الأنظار، أو تحقيق ربح ما، أو نيل شهادة ليس غير! حتى قوانين الملكية الفكرية لم تُفعّل في بلادنا حتى الآن لإحقاق الحقّ! فمن يملك شرعية توجيه الاتهام أو الحكم بالبراءة؟

قرصنة

سوف يُنظر إليكَ على أنك تُلقي مزحة، لو تحدثت عن (حقوق الملكية الفكرية في العالم العربي) - يقول الشاعر والروائي المصري إبراهيم المصري: «تلك الحقوق المتصلة بإنتاجٍ أصيلٍ ينتجه إنسانٌ ما أو يخترعه، وإذا كانت هذه الحقوق واضحة الحدود إلى حد كبير في شأن المنتجات الصناعية على سبيل المثال، فإنها تكاد تنعدم في المنتجات الإبداعية، إذ عدا السرقة المباشرة التي يتم فيها سرقة كتاب بالكامل أو بعض فصوله، فإن الغموض هو السائد في عدد لا يُحصى من السرقات، لا تتطلب أكثر من تمويه أو إعادة صياغة، ليصبح ثمة مُنتج جديد لم يتعب صاحبه في إنتاجه. لكن حتى لو أمسكنا أحدًا بالجُرم المشهود، فمن سيحاكمه أو يحاسبه؟ حتى لو حُوسب قضائيًّا، فإنَّه يظل طليقًا بعد أن يدفع غرامة على سبيل التعويض، وثمة حكاية تم تداولها مدة طويلة عن (شاعر مصري مشهور تلفزيونيًّا) سرق كما قيل نصوصًا من شاعر آخر في صعيد مصر، وهذه النصوص مصنفة ضمن (فن الواو) أحد فنون القول الشعبي في الصعيد، وبعد الحكم على الشاعر الذي قيل إنه سرق وتغريمه خمسة آلاف جنيه، حكمت محكمة النقض بعد ثلاث سنوات من الجدل حول هذه القضية ببراءة الشاعر، إذ يُعدُّ من (الشطارة) في بلد كمصر أن تدوس القانون وتعبر عليه إلى مصلحتك الشخصية. وإذا خرجنا من السرقات الأدبية والفكرية إلى عالم النشر العربي، فماذا يمكن أن نقول عن الطباعة اللاقانونية للكتب، إلى حد أن روائيًّا مصريًّا مشهورًا يشكو من أنه يجد نسخ روايته المزيفة طباعيًّا أي (المقرصنة بالفعل) مطروحة للبيع على بسطات باعة الصحف في القاهرة!».

طه عبدالرحمن
ورهان التأسيس لأنموذج فكري جديد

المهدي مستقيم
باحث مغربي

يعد المفكر المغربي طه عبدالرحمن، أحد أكبر سدنة الدرس الفلسفي المنطقي في العالم العربي، وما يرتبط به من قضايا ذات صلة بفلسفة اللغة، وقد شرع في تطوير قضايا ومحاور هذا الدرس منذ وقت مبكر، إثر التحاقه سنة ١٩٦٩م بالتدريس بشعبة الفلسفة بكلية محمد الخامس للآداب والعلوم الإنسانية، وخلف طه آثارًا عظيمة، تجلو عن أصالة المجهودات التي ما انفك يبذلها بكثير من الحنكة الأكاديمية والكفاءة العلمية، توجت بإصداره مجموعة من الدراسات المهمة، التي تعبر عن قناعاته وتوجهاته واختياراته وتمثلاته لنمط القول الفلسفي الذي يدعي أن بإمكانه أن يخدم إنماءنا واستدراك ما فاتنا.

استهل طه عبدالرحمن إصداراته بمصنفه الأول سنة ١٩٧٩م تحت عنوان «اللغة والفلسفة»، ثم أعقبه بإصدار ثانٍ سنة ١٩٨٣م بعنوان «المنطق والنحو الصوري»، وثالث بعنوان «فقه الفلسفة»، وهو عبارة عن مشروع في جزأين، صدر منه الجزء الأول سنة ١٩٩٥م بعنوان فرعي: «الفلسفة والترجمة»، والثاني بعنوان «القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل»، وقد هدفت هذه الإصدارات التي شيد على أثرها طه مسيرته الفكرية، استنطاق أسس فلسفة اللغة والمنطق. ثم عرج بعد ذلك إلى التناول النقدي للأطروحات والتصورات السائدة في الفكر الفلسفي المغربي والعربي ككل، مفصحًا عن توجهه الفكري، المؤسس على تجربة روحية تنهل من المبادئ الأخلاقية التخلقية، وذلك في إصداراته الموسومة بـ «في أصول الحوار وتجديد علم الكلام» (١٩٨٧م)، و«العمل الديني وتجديد العقل» (١٩٨٩م)، ثم «تجديد المنهج في تقديم التراث» (١٩٩٤م). وتصنف بقية إصدارات طه ضمن مقولة «الائتمان»، وتدخل فيها مجموعة من الدراسات التي أصدرها طه تباعًا في هذا المجال.

نقد تيارات التقليد والحداثة

إن هذه المصنفات التي خطها طه عبد الرحمن بكثير من الحنكة والدقة، إنما تجلو عن مشروع فكري ضخم، يتغيا نقد تيارات التقليد والحداثة في الفكر المغربي والعربي، سعيًا منه إلى تحقيق نوع من الاستقلال الفلسفي المبدع، ينهل من تجربة روحية عقدية، تربط صفاء السريرة بالعقل العملي الصوفي، على أن هذا الأخير هو وحده من يستطيع أن يمنح للذات ما يهبها الرضا والقرب من طبيعة الإنسان ومعنى العالم وحقيقة الله. وهو مشروع سيكتشف المطلع عليه، أنه أمام جهد نظري كبير، جهد يعتني، كما قال المفكر كمال عبداللطيف، «بالكلمات والعبارات كما يعتني بالمفاهيم والتصورات، مستوعبًا خاصية الدقة والتدقيق باعتبارها لازمة أساسية في الكتابة الفلسفية، وذلك من أجل مقالة واضحة المعالم، وعبارة مسبوكة بكثير من العناية». (كمال عبداللطيف، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، المركز الثقافي العربي).

يضعنا مشروع طه، أمام براديغم أو أنموذج إرشادي، يهدف إلى إعادة النظر في متخيلنا الاجتماعي، وفي القضايا التي يخوض فيها الفكر العربي المعاصر، ويعرف طه عبدالرحمن بهذا البراديغم أو الأنموذج في كتابه بؤس الدهرانية، إذ يقول: «نستعمل (الأنموذج) هاهنا بمعنى غير (النموذج)، ولو أنهما مشتقان من أصل لغوي واحد، فـ(النموذج) عبارة عن (المثال) بمعنى (الطراز)، ومقابله الإنجليزي هو Model أو Pattern، في حين نقصد بـ(الأنموذج)، على وجه الإجمال، منهجية



متبعة ورؤية محددة للعالم، فمثلا نظرية نيوتن في الجاذبية أنموذج، ونظرية أينشتاين في النسبية أنموذج آخر، ومقابله الإنجليزي هو Paradigme (طه عبدالرحمن، بؤس الدهرانية: النقد الائتماني للفصل بين الأخلاق والدين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر). إنه أنموذج مؤسس على قناعة ذاتية عميقة تخص تجربة طه الإيمانية، وقائم على ترسانة نظرية ومفاهيمية سميكة، تحاجج من أجل سلامة هذه التجربة، وتبرهن على نجاعتها وصدقها وإمكانيات تعميمها خدمة لتصور معين للعالم وللزمان.

الخيوط الكبرى الناظمة

يصعب على القارئ مسايرة المشروع «الطاهائي»، من دون إدراكه للخيوط الكبرى الناظمة للأنموذج الذي يتأسس عليه، ولعل ذلك ما حدا بالدكتور رضوان مرحوم إلى القول في التقديم الذي خصه لكتاب طه المعنون بـ(سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد): «ولما كان الحديث عن (أنموذج النظر) ينبني على منهجية غير مسبوقة، ويؤسس نمطًا معرفيًّا متميزًا - أي جملة من الصور والنظريات والمفاهيم والمسلمات والأحكام والأدلة التي تنبني عليها المعرفة الإنسانية في مدة معينة - لزم التطرق إلى (الأطر المفاهيمية) التي تلزم عن استعمال هذه المنهجية باعتبارها توجه النظر وترشده إلى تحصيل مطلوبه». ومن ثم فإن قارئ المشروع مطالب حسب رضوان مرحوم، بإدراك ترسانة كبيرة من المفاهيم المنهجية التي تشكل معجمًا اصطلاحيًّا خاصًّا بفكر طه عبدالرحمن، وهذه المفاهيم هي:

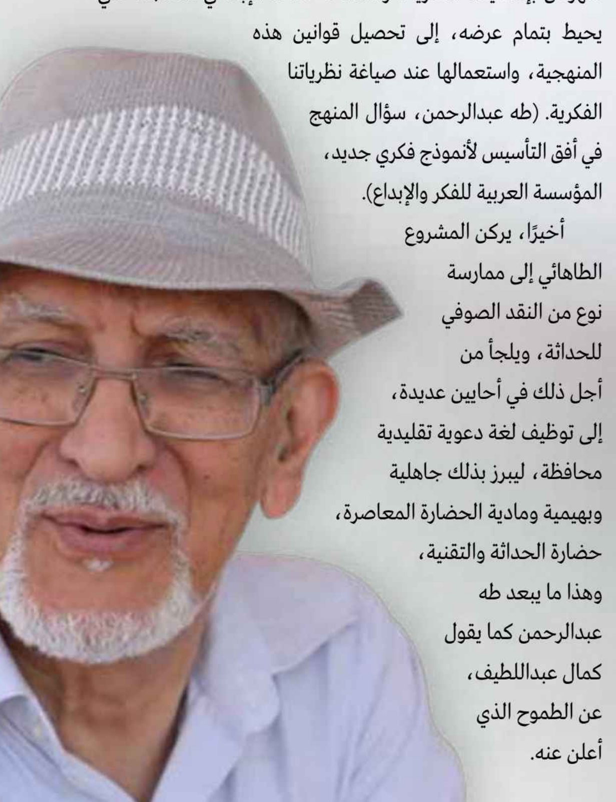
• «**المنهجية التكاملية**»: تقويم التراث الإسلامي العربي لا يصح إلا بفقه المنهاج التكاملي الخاص بهذا التراث، يرى طه أن تحقيق الإبداع الذي يوصلنا إلى التحرر الفكري لا يتم إلا بواسطة استخراج المنهجية التي نظّر لها من تقدّمنا من النظار المسلمين ممن حافظ على الخصوصية التداولية لثقافته الإسلامية الأصلية، وكرس في كتاباته استقلالية عقل المسلم، وهذه المنهجية المستنبطة من التراث ينبغي إعمالها عند تقويم عطاء المتقدمين في مختلف المجالات التي خاضوا فيها بنظرهم، وهو الأمر الذي يوجب الابتعاد عن الأحكام المتسرعة والدعاوى الأيديولوجية التي أطلقها بعض من خاض في تقويم التراث، لأن التمكن من وسائل النظر في التراث يتقدم طلب المعرفة بمضامين هذا التراث.

> **يتغيا** طه عبدالرحمن نقد تيارات التقليد والحداثة في الفكر المغربي والعربي، سعيًا منه إلى تحقيق نوع من الاستقلال الفلسفي المبدع ينهل من تجربة روحية عقدية، تربط صفاء السريرة بالعقل العملي الصوفي

• «**المنهجية التداولية**»: تقويم العمل الفلسفي لا يتوصل إليه إلا بفقه آليات التداول الخاصة بالفيلسوف، إذا كان للتراث الإسلامي إبداعه الذي يميزه ويتفرد به عن باقي الإنتاجات الثقافية الأخرى، فإن للتراث الغربي (اليوناني والأوربي) إبداعه الخاص به، ومن منطلق الدعوة إلى التعارف التي تقتضي الانفتاح المعرفي والتلاقح الفكري بين الأمم، فإن استكشاف «المنهجية الفلسفية» التي اتبعتها ثقافة الغرب لإنتاج نموذجها الخاص في إبداع قولها الفلسفي يكون شرطًا ضروريًّا لاستئناف مسيرتنا الفلسفية الإبداعية بعد عصر الانحطاط، من هنا دعوة طه إلى النظر في الصنعة الفلسفية الغربية من منطلق علمي، لا فلسفي، حتى نتمكن من الدخول إلى مصنع الفيلسوف وهو يضع ترجمته لنصوص غيره من الفلاسفة، ويبدع مفهومه، ويضع تعريفه، ويبني دليله، ويسلك وفق مقتضيات قوله الفلسفي، لهذا، يتعين التعامل مع مشروع «فقه الفلسفة» بوصفه جهدًا نظريًّا ينبغي أن تضطلع به أجيال مجتمعة من الباحثين والمفكرين، من أجل استكشاف المنهجية التي صيغت بها الفلسفة عند العرب، وذلك بقصد استعمالها بما يتناسب مع مقتضياتنا التداولية في تحصيل أسباب الإبداع.

• «**المنهجية الحجاجية**»: التقويم المنطقي للتراث الإسلامي والخطاب الفلسفي لا يصح إلا بقانون المنطق الحجاجي، ذلك أن المنهجية التي تم استمدادها من التراث الإسلامي واستكشافها في الفلسفة الغربية لها أيضًا شرائط منطقية، ومقتضيات حجاجية، فيكون النهوض بإمكانياتنا الفكرية، واستئناف عطائنا الإبداعي محتاجًا، لكي يحيط بتمام عرضه، إلى تحصيل قوانين هذه المنهجية، واستعمالها عند صياغة نظرياتنا الفكرية. (طه عبدالرحمن، سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، المؤسسة العربية للفكر والإبداع).

أخيرًا، يركن المشروع الطاهائي إلى ممارسة نوع من النقد الصوفي للحداثة، ويلجأ من أجل ذلك في أحايين عديدة، إلى توظيف لغة دعوية تقليدية محافظة، ليبرز بذلك جاهلية وبهيمية ومادية الحضارة المعاصرة، حضارة الحداثة والتقنية، وهذا ما يبعد طه عبدالرحمن كما يقول كمال عبداللطيف، عن الطموح الذي أعلن عنه.





«ظلّ الريح» للإسباني كارلوس زافون

اقتفاء آثار أبطال متخيّلين دمّرتهم الحروب

كارلوس زافون



هيثم حسين

كاتب سوري يقيم في لندن

يحاول الإسبانيّ كارلوس زافون (١٩٦٤م) في روايته «ظلّ الريح» الغوص في التاريخ، واقتفاء أثر شخصياته في تنقلاتها بين أمكنة وأزمنة مختلفة، ليلتقط المتغيّرات الطارئة والمستجدّة، والتراكمات التي أنتجتها خلال رحلة العبور إلى الآخر الذي يكون في الوقت نفسه صورة الذات في تمرئيها وتغيّرها. هل للريح أيّ ظلّ؟ هل للكتب أيّة ظلال؟ هل يمكن اقتفاء ظلال متخيّلة لبعض الأشياء والأفكار العصيّة القبض عليها؟ هل يرمز الظلّ إلى أثر ماضٍ ضائع في متاهة الزمن وكهف الذات؟ إلى أيّ حدّ يمكن تلمّس آثار أحداث مفترضة على المرء في رحلته نحو اكتشاف محيطه وعالمه؟ هل يتحوّل الإنسان إلى ظلّ لنفسه وغيره في أزمنة الحرب؟ هل تغدو الكتب مصدر تعاسة لأصحابها، وباعثة على تبديدهم كظلال في ضوء الوقائع الأليمة؟

هذا بعض من الأسئلة التي يثيرها زافون، روايته (نشرتها دار مسكيلياني في تونس بترجمة معاوية عبدالمجيد ٢٠١٦م) التي يستهلّها بفصل «مقبرة الكتب المنسيّة»، يعود إلى مدينة برشلونة سنة ١٩٤٥م، يسلّم السرد لراويه الفتى الصغير دانيال الذي يقتاده والده المكتبي إلى مكان سرّيّ، ويطلب منه عدم إخبار أيّ أحد عنه. يتذكّر دانيال أنّه ما إن وضعت الحرب الأهلية أوزارها حتّى اجتاحت الكوليرا البلاد وسلبت منهم والدته. تغيّرت حياة الفتى الذي نشأ بين الكتب، وبصحبة أصدقاء خياليّين يسكنون صفحات الكتب الذابلة ذات الرائحة الفريدة، بعد زيارته لمقبرة الكتب المنسيّة، وهو الذي كان قد اعتاد على حكاية بعض الأحداث الخيالية لروح والدته الراحلة، ويشعر بالأمان وهو يستحضرها ويشركها معه في خيالاته وأحلامه وأفكاره.

لاحظ الراوي وجود عشرات الأشخاص على منصّات المكتبة ودعائمها، عرف بعضهم، بدوا لمخيلته البريئة كأنهم جماعة سرّية من الخيميائيّين يتآمرون على شيء ما في غفلة من العالم. يخبره والده أنّ ذاك المكان سرّ، وأنّه معبد، حرم خفيّ. كلّ كتاب أو مجلّد تعيش فيه روح ما، روح من ألّفه وأرواح من قرؤوه وأرواح من عاشوا وحلموا بفضله، وأنّه في كلّ مرّة يغيّر الكتاب صاحبه، أو تلمس نظرات جديدة صفحاته تستحوذ الروح على قوة إضافية. بعد أن تجوّل الفتى دانيال في تلك المتاهة، واستنشق عبق الصفحات القديمة والسحر والغبار، راح يتنقّل بين الرفوف والأروقة التي كانت تشعره بأنّها تعرف عنه أكثر مما يعرف عن نفسه. لمع في رأسه أنّ كلّ غلاف يحوي وراءه عالماً لا نهاية له، عالماً يحفّز النفس على استكشافه، بينما يهدر الناس في الخارج أوقاتهم في متابعة مباريات كرة القدم والمسلسلات، وينفقون المال على جهلهم أيضًا.

طفولة ضائعة

لا يدري إن كان الأمر يتعلق بتأمّلاته أو بالصدفة، لكنّه أيقن أنّه وجد الكتاب الذي سيتبنّاه، اقترب منه بحذر وتلمسه، كان عنوانه «ظلّ الريح» لمؤلف اسمه خوليان كاراكاس، ينكب على قراءة القصة التي يتعلق بها ويغوص في تفاصيلها، ويشعر بها تتحوّل إلى ملحمة معقّدة، رجل يبحث عن والده الحقيقي بعد أن أخبرته أمه قبل وفاتها بلحظات عنه، يناضل بطلها بحثًا عن طفولته الضائعة وشبابه المفقود حيث تتجلى شيئًا فشيئًا ظلال حب ملعون تلاحقه حتى آخر يوم من عمره.

يلفت الراوي إلى أنّ بنية الرواية التي يجد نفسه منغمسًا في قراءتها وأحداثها تذكره بالدمية الروسية التي تحتوي على عدد لا يحصى من الدمى المتشابهة. والسرد متشظ إلى ألف حكاية، وكأنّ القصّة تدخل في معرض للمرايا فتنقسم إلى عشرات الانعكاسات، لكنها تظل محافظة على وحدة بنيتها. وهذه البنية التي يتحدّث عنها راويه في وصفه للرواية المتخيلة هي نفسها بنية روايته وطريقة هندسته لمعمارها الفنّيّ. يرى دانيال أن ذاك الكتاب انتشله من أرض إلى أخرى، أنقذه من عالم غريب، وكأنّه حين أنقذه من مقبرة الكتب المنسية بادله الكتاب وفاء بوفاء، وأنقذه

بدوره من عجلة الاستهلاك والتسليع، وحرّر خيالاته وأفسح له مجالًا للتحرك والتفكير بعيدًا من قيود الواقع وظلال الحرب الكابوسية التي تغرق البلاد.

ينتقل زافون من شخصية إلى أخرى، يسلط الأضواء عليها، بحيث يوحي أنّها استلمت زمام الأحداث، في لعبة تناسل شخصيات لا تنتهي إلا بالوصول إلى المآلات التي يختارها في سنة ١٩٦٦م، حيث الفتى دانيال يغدو رجلًا خبر كثيرًا من التجارب الحياتية، تعرّف إلى أسرار وألغاز كثيرة في أثناء رحلة بحثه عن روائيه المجهول خوليان كاراكاس، ويكتشف أنه صورة عن ماضيه ومستقبله ربّما. «فيرمين، جوستابو، برسلوه..» وغيرهم من الشخصيات التي تؤثّث فضاء الرواية بأفكارها وارتحالاتها، تساهم بتوثيق شهاداتها عن الحكايات والشخصيات الواقعية المستعادة بصيغ شتّى، ربّما تختلف حكايات مزيّفة في مسعى لتزييف الواقع أو الردّ على التزييف نفسه، وتكون أمام امتحان التاريخ واختبار الرواية. هناك كارلا التي تكشف بدورها جزءًا من السرّ، أو تساهم في شرح بعض التفاصيل المحيطة بالحوادث التي ينبش عنها دانيال، وما أن يمضي الراوي في بحثه عن الروائيّ المفترض حتّى يغدو ذاك الروائيّ نفسه بطلًا في حكايته المتخيّلة عنه، تكون حكاية الرواية هي أهمّ ما يبحث عنه، كما يكون البحث المضني عن شخصية الكاتب المجهولة وحياته وأسراره في ظلّ الاهتمام برحلته واكتشافاته.

شبح وخيال وأسطورة

يستمتع دانيال باختلاق ماضٍ لخوليان الذي يتحوّل إلى شبح وخيال وأسطورة بالنسبة له، ولا سيما حين تعمقه في السؤال عنه ممّن يفترض أنّهم كانوا على صلة به، وكيف أنّه مرّ بعلاقة حبّ مع «بينيلوب»، وهنا يكون إسقاط تاريخيّ، حيث «بينيلوب»

يستنطق زافون شخصياته ليحكي على ألسنتها تنبّؤات عن المستقبل، مثل استشراف بطله فيرمين ما سيغدو عليه التلفزيون، وهو يصفه بأنّه المسيح الدجال، وأنه لن يعود بوسع الناس فعل أيّ شيء من دون الاستعانة به، وأنّ الكائن البشريّ سيتقهقر إلى العصر الحجريّ، إلى بربريّة العصور الوسطى، بل إلى مرحلة تخطاها الحلزون في نهاية العصور الجليدية



الإغريقية حاضرة في حياة روائيّ غامض، عبر افتراضات وحكايات عنه، انطلقت من مقبرة الكتب التي كانت بمثابة شرارة لفكّ طلاسم التاريخ والواقع معًا.

يتماهى الراوي مع الروائيّ المتخيّل الذي يبحث عنه ويتقصّى أثره ويتحرّى سيرته، يتخيّله حين كان في عمره وما إن كان سعيدًا في تلك الأثناء، ويفكر لوهلة أن الأشباح الوحيدة هي أشباح الغياب والفقدان، وأنّ ذاك الضوء الذي يبتسم له كان مجرّد ضوء عابر. ويتمنّى لو أنّه ظلّ لبعض الثواني لعلّه يستطيع التمسّك به. يستنطق زافون شخصياته ليحكي على ألسنتها تنبّؤات عن المستقبل في النصف الثاني من القرن العشرين، من ذلك مثلًا استشراف بطله فيرمين ما سيغدو عليه التلفزيون من تأثير في المستقبل، وهو يصفه بأنّه المسيح الدجال، وأنه لن يعود بوسع الناس فعل أيّ شيء من دون الاستعانة به، وأنّ الكائن البشريّ سيتقهقر إلى العصر الحجريّ، إلى بربريّة العصور الوسطى، بل إلى مرحلة تخطاها الحلزون في نهاية العصور الجليدية. وتراه يعبر عن سخطه وتبرّمه من الاستهلاكية التي تجتاح العالم، وكيف أنّ التسليع دمّر كثيرًا من التفاصيل الجميلة، يصرّح بأسى أنّ العالم لن يفنى بسبب قنبلة نوويّة كما تقول الصحف، بل بسبب الابتذال والإفراط في التفاهة التي ستحوّل الواقع إلى نكتة سخيفة. يستمع بطله إلى رأي يقول: إنه في الأشهر الأولى من الحرب اختفى الكثير من الأشخاص دون أن يتركوا أثرًا وراءهم، ويتجنّب الجميع التحدّث عنهم، والقبور الجماعية كثيرة، ويغدو معها من المستحيل العثور على شخص مفقود أو قبر له وسط تلك الفوضى الكارثيّة والمقابر الجماعية المنتشرة.

يتبدّى مسعى زافون في التحريض للبحث عن المفقودين والراحلين، وتوثيق حكاياتهم وحيواتهم، وعدم التعامل معهم كأرقام، وضرورة التأثّر لهم كأرواح راحلة ينبغي إعادة الاعتبار لها، كما يظهر مسعاه في تشييد مقبرة للكتب المنسية لتكون عبارة عن مكتبة حياة الراحلين، يدوّن فيها تفاصيلهم وأخبارهم.



صور الجهاد - من تنظيم القاعدة إلى داعش

المؤلف: سلامة كيلة

الناشر: منشورات المتوسط

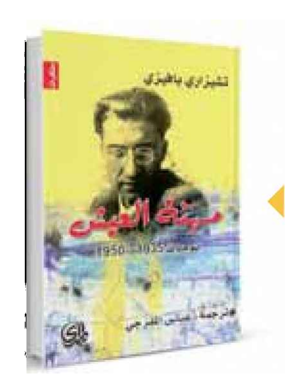
يشير المؤلف في هذا الكتاب إلى «البيئة» التي أنتجت «جهاديين»، نتيجة وضع الفقر والتهميش، كما يربط الأمر بمسار سياسي يفرض توظيف هؤلاء، وهنا يبرز الفارق بين «بيئة» مخلّفة ومهمّشة وتكتيكات دول. فالمسألة ليست مسألة دين، بل هي سياسة، بمعنى أن الظاهرة متعدّدة المستويات، ولا ترتبط بالدين، أو التديّن فقط؛ ففيها ما يتعلّق بالبيئة التي تتّسم بالتهميش والفقر، وما تُنتجه من وعي، لكن فيها كذلك تداخلات سياسية وإستراتيجية.

اليمن من الإمامة إلى عاصفة الحزم

المؤلف: مجموعة من الباحثين العرب

الناشر: المسبار للبحوث والدراسات

بدأت في اليمن منذ عام ٢٠١١م فوضى أمنية وأيديولوجية تخضع لرغبات إيران التوسعية بعد ترويجها لمفهوم الإمامة، بجانب ارتفاع نسبة الأمية بما يعادل «٤٨٪»، وارتفاع التكتل القبلي؛ ما يعني عجز النظام السابق عن تكوين دولة حديثة بمؤسسات صلبة أو خدمية. كما يتناول الباحثون في هذا الكتاب أشكال التطور بين العلاقة الحوثية والولايات المتحدة الأميركية.



مهنة العيش

المؤلف: تشيزاري بافيزي

المترجم: عباس المفرجي **الناشر:** دار المدى

أخيرًا: تم نقل المذكرات إلى العربية وهي تتناول الكثير من العوالم المدهشة لهذا الاسم الأدبي العملاق، انطلاقًا من القبض عليه بعد أن ثبتت عليه تهمة تلقِّيه رسائلَ من سجين سياسي، مرورًا بنفيه إلى جنوب إيطاليا واستدعائه للتجنيد في الجيش الفاشي، واشتراكه في الحزب الشيوعي الإيطالي، وانتهاءً بقصة الحب القصيرة الفاشلة مع الممثلة الأميركية «كونستانس داولينغ» التي هجرته وعادت إلى بلادها؛ ليهدي إليها آخر أعماله قبل أن يقرر الانتحار.

معنى المعنى

المؤلف: أوغدن، ورتشاردز

المترجم: كيان أحمد حازم **الناشر:** دار الكتاب

ليست اللغة واضحة كما يعتقد البعض. إنها أخطر النعم كما يقول المفكر «هايدغر»، وأكثر الأشياء مراوغةً؛ لهذا السبب حاول كثير من الفلاسفة والمفكرين أن يحولوا اللغة إلى أرقام كي يلتصق الدالّ بالمدلول، إلا أن تلك المحاولات فشلت ولهذا السبب قال المفكر الشهير «نيتشه»: لا توجد حقيقة في اللغة سوى شيء واحد: أنها بدون معنى». لهذا كله حاول المؤلفان -وهما باحثان في جامعة كمبردج- أن يحسما هذه المسألة الشائكة لكل المهتمين بالفكر اللغوي.



فلسطين في الكتابة التاريخية العربية

المؤلف: ماهر الشريف

الناشر: دار الفارابي

علاقة فلسطين بالتاريخ هي المحرك الأساسي لما كتبه المؤلف بعد أن تناول القضية الفلسطينية وإشكالياتها في قلب تاريخ فلسطين المعاصر، وتاريخ فلسطين القديم، وتاريخ فلسطين في العصر الإسلامي، مؤكدًا بعد ذلك كله أن تاريخ فلسطين يتعرض حاليًا لمحاولة جادة لاغتياله من الذاكرة الجمعية.





في ظل العنف

المؤلف: مجموعة من الأكاديميين

ترجمة: كمال المصري **الناشر:** المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب (الكويت)

يبدو أن البنك الدولي لا يقوم بمهمته الأساسية والحيوية -كما يذكر الباحثون- في تعزيز التنمية في الدول الناشئة، بقدر ما يقوم بممارسة العنف المالي والسياسي لتحقيق مكاسبه التي يطمح لها، بدليل تشكيل ائتلافات ومجموعات خاضعة لما يريد. لقد تحكم البنك الدولي بقيادة الولايات المتحدة في توجيه الاستثمارات المهمة إلى أبعاد جغرافية معينة من دون أخرى، بمعنى أنه يمارس سياسة الإفقار لتحقيق التبعية.

كان هذا سهوًا

المؤلف: أنسي الحاج

الناشر: دار نوفل

لم نعرف كل القصائد التي كتبها الشاعر اللبناني الشهير أنسي الحاج قبل أن يرحل إلى الأبد عن الحياة، وخصوصًا تلك التي كان يريد نشرها قبل أن يموت. دار نوفل حاولت جمع ذلك كي لا يضيع في غياهب النسيان بعد أن تواصلت مع أقربائه، وأصدقائه، وقبل الجميع عائلته، لتقدم لنا عشرات النصوص والقصائد التي لم نقرأها سابقًا.





أجساد جافة

المؤلف: عبدالله التعزي

الناشر: كلمات

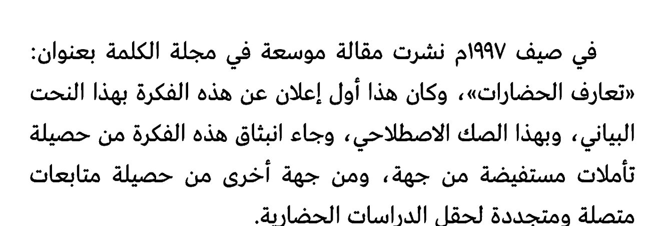
عندما أصدر الملك فيصل قرار تحرير العبيد في السعودية، اختفت من أنحاء مكة المكرمة كلها تلك الجارية التي اعتنت بسعدية ذات السنوات الخمس التي توفيت والدتها أثناء ولادتها. لم يكن هناك سوى زوجات والدها الثلاث ليقررن مصيرها، فتاجرن بها. كيف كبرت سعدية الفاتنة الجمال؟ طفلة عذراء، وفي شيخوختها حكايات سبعة رجال مسنين، تدوخهم بأكواب الشاي السحرية كي تستأنف اللعب بدمى العرائس، تلك الدمى اللواتي يحدثنها منذ كانت في الثالثة عشرة من العمر.

فكرة تعارف الحضارات.. وكيف تطورت؟



زكي الميلاد

كاتب سعودي



في صيف ١٩٩٧م نشرت مقالة موسعة في مجلة الكلمة بعنوان: «تعارف الحضارات»، وكان هذا أول إعلان عن هذه الفكرة بهذا النحت البياني، وبهذا الصك الاصطلاحي، وجاء انبثاق هذه الفكرة من حصيلة تأملات مستفيضة من جهة، ومن جهة أخرى من حصيلة متابعات متصلة ومتجددة لحقل الدراسات الحضارية.

واستندت في تكوين هذه الفكرة إلى أصل من القرآن الكريم، الذي هو الأصل الأول وأصل الأصول حسب قول علماء الأصول، وتحدد ذلك في الآية الكريمة التي سميتها آية التعارف الواردة في سورة الحجرات في قوله تعالى: ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبًا وقبائل لتعارفوا﴾ [الحجرات: ١٣].

وبعد الفحص والنظر في هذه الآية، وجدت أنها تضمنت الإشارة إلى مبادئ كلية وأبعاد إنسانية عامة، تضعنا أمام الأفق الإنساني الكلي الذي يتوجه فيه الخطاب إلى الناس كافة، والتعارف هو المفهوم الذي حاولت هذه الآية تحديده وتأكيده والنص عليه، من خلال سياق وخطاب يبرز قيمته بوصفه مفهومًا إنسانيًّا عامًّا يتصل بالناس كافة. وبمنطق التحليل، يمكن الكشف عن هذه المبادئ الإنسانية الكلية والعامة في الآية المذكورة على هذا النحو:

أولًا: خطاب إلى الناس كافة «يا أيها الناس»، سورة الحجرات هي من السور المدنية، الخطاب فيها متوجه من البداية إلى النهاية للمؤمنين بلسان «يا أيها الذين آمنوا»، لكنه تغير في هذه الآية وتحول الخطاب إلى الناس بلسان «يا أيها الناس»، وهذا تحول من الخاص إلى العام في مورد يقتضي تقديم العام على الخاص، بما يوحي إلى أن الآية بصدد الإشارة لمبادئ إنسانية كلية وعامة. ولو اتصل الخطاب في هذه الآية، واتجه حصرًا وتحديدًا إلى المؤمنين، لتغير سياق الآية ومورِدها، ولكان لها مورد غير المورد الذي نتحدث عنه، ونعني به مورد تعارف الحضارات.

وعند التوقف تجاه كلمة الناس لغةً وبلاغةً، نجد أن هذه الكلمة فيها عموم استغراقي لجنس الإنسان بغض النظر عن جميع صفاته العارضة، وهي من الكلمات التي لا تقبل التجزئة ولا التقابل ولا الإضافة ولا الحصر النوعي، فمن جهة التجزئة فإن كلمة الناس لا تتجزأ إلى

فكرة الإنسانية التي تشمل دون تمييز في العرق أو الحضارة كل أشكال النوع البشري، لم تظهر سوى متأخرة جدًّا

مفرد وتثنية، بخلاف الحال مثلًا مع كلمة الشعب التي تقبل التجزئة، فيقال: شعب للمفرد، وشعبان للتثنية، وشعوب للجمع. ومن جهة التقابل، فكلمة الناس من الكلمات التي لا تقابل لها، بخلاف الحال مثلًا مع كلمة الجماهير التي تقابلها كلمة النخبة. ومن جهة الإضافة، فكلمة الناس كذلك لا تقبل الإضافة، بخلاف الحال مثلًا مع كلمة الأمة التي تقبل الإضافة، فيقال: الأمة العربية، والأمة الإسلامية، والأمة المصرية، والأمة الفرنسية، وهكذا.

ومن جهة الحصر النوعي، فكلمة الناس لا تنصرف إلى جانب الذكورة فحسب، ولا إلى جانب الأنوثة فحسب، فهي لا تتحدد بنوع معين. الأمر الذي يعني أن خطاب «يا أيها الناس»، هو خطاب متوجه إلى الناس كافة مستغرقًا عموم جنس الإنسان، ناظرًا لهم على تعدد وتنوع أعراقهم وألوانهم، لغاتهم وألسنتهم، دياناتهم ومذاهبهم، ذكورهم وإناثهم، إلى غير ذلك من تمايزات أخرى.

لهذا كله يمكن اعتبار كلمة الناس، من المصطلحات القرآنية التي وردت وتواترت وتكررت في ٥٣ سورة مكية ومدنية، طويلة وقصيرة، وتسمّت بها آخر سورة، وجاءت في موضع آخر كلمة في القرآن «من الجنة والناس»، حتى قيل: إن القرآن يبدأ بـ: بسم الله، وينتهي بكلمة الناس.

ثانيًا: تذكير بوحدة الأصل الإنساني «إنا خلقناكم من ذكر وأنثى»، أراد القرآن بهذا القول أن يقرر أعظم حقيقة في مجال الاجتماع الإنساني، هي حقيقة وحدة الأصل الإنساني، وتعني أن الناس مهما تعددت وتنوعت أعراقهم وأجناسهم، لغاتهم وألسنتهم، ألوانهم وأشكالهم، بيئاتهم وأمكنتهم إلى غير ذلك من اختلافات أخرى، مع ذلك فإنهم يرجعون إلى أصل إنساني واحد.

والقصد من هذا الأمر، ضرورة أن يدرك الناس هذه الحقيقة، ويتعاملوا معها كقاعدة إنسانية وأخلاقية في نظرتهم لأنفسهم، وفي نظرة كل أمة وحضارة إلى غيرها، كما لو أنهم ينتمون إلى أسرة إنسانية واحدة ممتدة على مساحة هذه الأرض، ويمثل هذا الأمر أقوى سبيل أخلاقي للتخلص من نزعات التعالي والعنصرية والطبقية والكراهية والتراتب بين البشر.

ماضي السلالات البشرية

وطالما شغلت قضية وحدة الأصل الإنساني اهتمامات العلماء قديمًا وحديثًا، واختلفوا حولها، وتعددت آراؤهم ونظرياتهم وتباينت، وذهبوا يفتشون عنها ويتحققون بدراسة تاريخ الأجناس والأعراق، وماضي السلالات البشرية، ووجدوا فرصتهم للتحقق منها بالعودة إلى ما عرف في أدبياتهم بالمجتمعات البدائية.

مع ذلك ظلت هذه القضية موضع جدل وشك في ساحة الفكر الإنساني، يصعب التسليم بها عند البعض، وهذا ما كشف عنه بوضوح كبير عالم الأنثربولوجيا الفرنسي كلود ليفي شتروس (١٩٠٨-٢٠٠٩م) في كتابه الوجيز «العرق والتاريخ» الصادر سنة ١٩٥٢م، بقوله: «نحن نعلم أن فكرة الإنسانية التي تشمل دون تمييز في العرق أو الحضارة كل أشكال النوع البشري، لم تظهر سوى متأخرة جدًّا، ولم تعرف إلا انتشارًا محدودًا، وحيث إنها وصلت إلى أعلى درجات تطورها، ليس مؤكدًا على الإطلاق والتاريخ القريب يثبت ذلك، أنها ترسخت بمنأى عن الالتباس والتقهقر، ولكن كان يبدو بالنسبة لقطاعات واسعة من الجنس البشري وطوال عشرات الألوف من السنين، أن هذه الفكرة كانت غائبة غيابًا كليًّا».

لهذا فإن ما قرره القرآن الكريم، يمثل شيئًا كبيرًا بالنسبة إلى علماء الأجناس والأعراق والسلالات البشرية وعلماء الاجتماع والتاريخ والأنثربولوجيا، وهؤلاء هم الأقدر من غيرهم على تقدير حقيقة وحدة الأصل الإنساني بين الناس كافة.

ثالثًا: إقرار بالتنوع الإنساني «وجعلناكم شعوبًا وقبائل»، بعد التأكيد على وحدة الأصل الإنساني، جاء الإقرار بمبدأ التنوع الإنساني، بمعنى أن وحدة الأصل الإنساني لا تقتضي أن يجتمع الناس كافة ويعيشوا في مجتمع واحد ومكان واحد، وحينما توزعوا شعوبًا وقبائلَ، وتعددت وتنوعت أجناسهم وأعراقهم ولغاتهم وألوانهم فهذا لا يعني أبدًا أن لا رابط بينهم، فوحدة الأصل الإنساني لا تنفي حقيقة التنوع الإنساني، كما أن التنوع الإنساني لا ينفي حقيقة وحدة الأصل الإنساني.

والتنوع الإنساني الذي قررته هذه الآية، هو ما ظهر إلى الوجود وتجلى في تاريخ الاجتماع الإنساني بمختلف مراحله وأطواره، وثبت كحقيقة اجتماعية وتاريخية لا خلاف عليها ولا نزاع في جميع حقول الدراسات الاجتماعية والتاريخية والحضارية والأنثربولوجية وغيرها.

رابعًا: خطاب إلى الناس كافة، وتذكير بوحدة الأصل الإنساني، وإقرار بالتنوع بين الإنساني، فما هو شكل العلاقة بين الناس؟ من بين كل المفاهيم المحتملة في هذا الشأن، يتقدم مفهوم التعارف «لتعارفوا». الأمر الذي يعني أن تنوع الناس

إلى شعوب وقبائل وتكاثرهم وتوزعهم في أرجاء الأرض، لا يعني أن يتفرقوا، وتتقطع بهم السبل، ويعيش كل شعب وأمة وحضارة في عزلة وانقطاع. كما لا يعني هذا التنوع أن يتصادم الناس، ويتنازعوا فيما بينهم من أجل الثروة والقوة والسيادة، إنما ليتعارفوا.

ولا يكفي أن يدرك الناس أنهم من أصل إنساني واحد فلا يحتاجون إلى التعارف، أو أن يتوزعوا إلى شعوب وقبائل ويتفرقوا في الأرض فلا يحتاجون إلى التعارف. ولأن التعارف بين شعوب وقبائل؛ أي بين مجتمعات وجماعات، وليس بين أفراد، فهو يصدق على جميع أشكال الجماعات الصغيرة والكبيرة، ومنها الشعوب والمجتمعات والأمم حتى الحضارات؛ لذلك جاز لنا استعماله في مجال الحضارات، الاستعمال الذي نتوصل منه إلى مفهوم واصطلاح «تعارف الحضارات».

خامسًا: إذا انطلقنا من زاوية التفاضل والمقارنة، لنتساءل: لماذا لم تستخدم الآية كلمة لتحاوروا، أو لتوحدوا، أو لتعاونوا، إلى غير ذلك من كلمات ترتبط بهذا النسق، ويأتي التفضيل لكلمة «لتعارفوا»؟ وهذا هو مصدر القيمة والفاعلية في مفهوم التعارف، فهو المفهوم الذي يؤسس لتلك المفاهيم المذكورة (الحوار، الوحدة، التعاون)، ويحدد لها شكلها ودرجتها وصورتها، وهو الذي يحافظ على فاعليتها وتطورها واستمرارها، هذا من جهة الإيجاب. أما من جهة السلب فإن التعارف هو الذي يزيل مسببات النزاع والصدام والصراع.

وحينما توصلت لهذا المفهوم وجدت أنه أكثر دقة وضبطًا وإحكامًا من مفهوم حوار الحضارات، وهذا ما وجده كذلك بعض الذين تعرفوا لاحقًا على هذا المفهوم، وعبروا عن ذلك في كتابات نشروها، فهل الحضارات تتحاور؟ وبأية صورة تتحاور؟

وتأكد عندي هذا الأمر، حينما عدت إلى بعض أهل الاختصاص في مجال الحضارات، فوجدت أنهم في دراساتهم حول الحضارة والحضارات، قد تحدثوا عن مفاهيم أخرى عند الحديث عن العلاقات بين الحضارات، ولم يتحدثوا عن مفهوم حوار الحضارات، فبعضهم تحدث عن تعاون الثقافات مثل: كلود ليفي شترواس في كتابه «العرق والتاريخ»، وبعضهم تحدث عن تفاعل الحضارات مثل: قسطنطين زريق (١٩٠٩-٢٠٠٠م) في كتابه «في معركة الحضارة»، وبعضهم تحدث عن تباين الحضارات مثل: رولان بريتون في كتابه «جغرافيا الحضارات»، وبعضهم تحدث عن صراع الحضارات مثل: حسين مؤنس (١٩١١-١٩٩٦م) في كتابه «الحضارة»، وهكذا غيرهم.

وما إن عرف مفهوم تعارف الحضارات، حتى أخذ طريقه سريعًا إلى المجال التداولي، ونال شهرة واسعة، واكتسب اهتمامًا كبيرًا، وتطورًا متراكمًا، وما زال محافظًا على هذه الوتيرة الصاعدة، وقد تجاوز مرحلة بناء المفهوم، وبات معروفًا ومتحركًا في حقل الدراسات الحضارية.

مفهوم تعارف الحضارات

ومن جهة التطور، فقد شهد مفهوم تعارف الحضارات تطورات مهمة وعلى أكثر من صعيد، فعلى صعيد التأليف هناك حتى هذه اللحظة -حسب ما رصدت- خمسة عشر كتابًا تحدث عن هذا المفهوم وتطرق له بصور متعددة، تارة بصورة الحديث الكامل عن المفهوم، مثل الكتابين اللذين قمت بإعدادهما وتحريرهما، وهما: كتاب «تعارف الحضارات»، الصادر عن دار الفكر بدمشق سنة ٢٠٠٦م، وكتاب «تعارف الحضارات.. رؤية جديدة لمستقبل العلاقات بين الحضارات» الذي حررته بالاشتراك مع الدكتور صلاح الدين الجوهري، الصادر عن مكتبة الإسكندرية سنة ٢٠١٤م.

وتارة بتخصيص فصل كامل، كما في كتاب الباحث العراقي الدكتور علي عبود المحمداوي «الإسلام والغرب من صراع الحضارات إلى تعارفها» الصادر في بغداد سنة ٢٠١٠م، الذي احتوى على فصل بعنوان: «تعارف الحضارات».

وتارة بتخصيص مقالة كاملة، كما في كتاب الباحث المصري أسامة الألفي «عوامل قيام الحضارات وانهيارها في القرآن الكريم» الصادر في القاهرة ٢٠٠٦م، الذي احتوى على مقالة بعنوان: «تعارف الحضارات لا تصادمها»، وكذا في كتاب الباحث العراقي الدكتور رسول محمد رسول «نقد العقل التعارفي.. جدل التواصل في عالم متغير» الصادر في بيروت سنة ٢٠٠٥م، الذي احتوى على مقالة بعنوان: «التعارف الحضاري في ضوء متغيرات العالم الجديد».

إلى جانب الحديث النقدي حول المفهوم، كما في كتاب الباحث الجزائري الدكتور محمد بوالروايح «نظريات حوار وصدام الحضارات» الصادر في قسطنطينة سنة ٢٠١٠م، الذي خصص قسمًا حمل عنوان: «أفكار زكي الميلاد على محك النقد». وهذه المؤلفات الخمسة عشر التي توصلت إليها، صدرت في السعودية ومصر ولبنان وسوريا والعراق والأردن وقطر والجزائر. وعلى صعيد المقالات، فقد وجدت بعد الرصد والمتابعة أن هناك ما يزيد على خمسين مقالة حملت في عناوينها تسمية

تعارف الحضارات، نشرت في صحف ومجلات ودوريات يومية وأسبوعية وشهرية وفصلية، وبعضها نُشر في مجلات جامعية محكمة، صدرت هذه المقالات في معظم الدول العربية تقريبًا.

وعلى صعيد الرسائل الجامعية، فقد نوقشت هذه الفكرة في عدد من الرسائل الجامعية، بعض هذه الرسائل حمل في عناوينه تسمية تعارف الحضارات، وهذه الرسائل هي: «تعارف الحضارات.. الأطروحة البديل في التعامل مع الآخر»، رسالة ماجستير في الفلسفة من إعداد الباحث العراقي علي المحمداوي، كلية الآداب، جامعة بغداد، إشراف: الدكتور نبيل رشاد سعيد، نوقشت بتاريخ ٧ أكتوبر ٢٠٠٧م.

و«البعد الإنساني لفكرة تعارف الحضارات عند زكي الميلاد»، رسالة ماجستير في فلسفة الحضارة، من إعداد الطالبتين الجزائريتين: سمية غريب وحنان بن صغير، إشراف: الدكتور قويدري الأخضر، جامعة عمار ثليجي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، مدينة الأغواط جنوب الجزائر، نوقشت بتاريخ الأربعاء ١٨ شعبان ١٤٣٦هـ/٣ يونيو ٢٠١٥م. و«الخلفية الدينية لنظرية تعارف الحضارات عند زكي الميلاد»، رسالة تخرج في الفلسفة، من إعداد الطالبتين: صحراوي نادية وطاهري الزهرة، إشراف الدكتور قويدري الأخضر، المدرسة العليا للأساتذة، قسم الفلسفة، الأغواط - الجزائر، نوقشت بتاريخ الأحد ١٥ شعبان ١٤٣٧هـ الموافق ٢٢ مايو ٢٠١٦م.

مستقبل العلاقة بين الحضارات

هناك رسائل ناقشت الفكرة باهتمام كبير وخصصت لها فصلًا واحدًا أو أكثر، وهذه الرسائل هي: «إشكالية مستقبل العلاقة بين الحضارات.. زكي الميلاد نموذجًا»، رسالة ماجستير في فلسفة الحضارة، من إعداد الباحثة الجزائرية: شبلي هجيرة، إشراف: الدكتور عمراني عبدالمجيد، جامعة الحاج لخضر، مدينة باتنة - الجزائر، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية، قسم العلوم الإنسانية، شعبة الفلسفة، نوقشت بتاريخ ١٣ يونيو ٢٠١٣م.

و«الحداثة والاجتهاد عند زكي الميلاد»، رسالة ماجستير في الفلسفة، من إعداد الطالبة: بزخامي زوليخة، إشراف: الدكتور براهيم أحمد، تخصص فكر عربي معاصر، جامعة عبدالحميد بن باديس، كلية العلوم الاجتماعية، مدينة مستغانم- الجزائر، نوقشت بتاريخ ١٠ ربيع الأول ١٤٣٧هـ / ٢٠ يناير ٢٠١٦م. و«صدام الحضارات وموقف المفكرين منه زكي الميلاد أنموذجًا»، رسالة ماجستير في الفلسفة الإسلامية والحضارة المعاصرة، من إعداد الطالب: اسضاعي عيسى، إشراف: الدكتورة رشيدة صاري، جامعة وهران٢ محمد بن أحمد، كلية العلوم الاجتماعية، وهران- الجزائر، نوقشت بتاريخ الأحد ٢٩ شعبان ١٤٣٧هـ / ٥ يونيو ٢٠١٦م.

وعلى صعيد الندوات والمؤتمرات، فهناك حتى هذه اللحظة ثلاث ندوات وطنية ودولية، عقدت حول هذه الفكرة، وبحسب تعاقبها الزمني هي: ندوة «تعارف الحضارات في ظل الأسرة الإنسانية الواحدة»، نظمها: معهد جمعية الفتح الإسلامي بدمشق بالتعاون مع جامعة هاتفورد سيمزي الأميركية، عقدت بدمشق في يناير ٢٠٠٨م. ومؤتمر «تعارف الحضارات»، نظمته: مكتبة الإسكندرية بالتعاون مع مركز الحوار في الأزهر الشريف ومركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بجامعة القاهرة، عقد بالإسكندرية في المدة ١٤ - ١٥ جمادى الآخرة ١٤٣٢هـ الموافق ١٨ - ١٩ مايو ٢٠١١م. وندوة «الحضارات بين الحوار والتصادم والتعارف» نظمتها: جامعة وهران، وجاءت ضمن مشروع قيم السلم في الفلسفة المعاصرة، عقدت بوهران غرب الجزائر في ٢٦ يونيو ٢٠١٤م. وعلى صعيد مناهج التعليم، فقد أدرجت هذه الفكرة ضمن المقرر الدراسي لكتاب التاريخ للصف الحادي عشر في دولة الإمارات العربية المتحدة، المقرر الجديد والمطور الذي وضع سنة ١٤٣٠هـ ٢٠٠٩م، وتدرس هذه الفكرة ضمن وحدة نظريات التفاعل الحضاري، وأشار الكتاب إلى أربع نظريات هي بحسب ترتيبها وبيانها في الكتاب: أولًا: نظرية صراع الحضارات من وجهة نظر صمويل هنتينغتون. ثانيًا: نظرية حوار الحضارات من وجهة نظر روجيه غارودي. ثالثًا: نظرية نهاية التاريخ من وجهة نظر فرانسيس فوكوياما. رابعًا: نظرية تعارف الحضارات من وجهة نظر زكي الميلاد.

هذه لمحة عن بعض التطورات المهمة، وما زالت هذه الفكرة تشق طريقها نحو التجدد والتطور. وما تحتاج إليه الحضارات في عالم اليوم هو التعارف الذي يرفع الجهل بصوره كافة، الجهل المسبب للصدام بين الحضارات، في المقابل أن التعارف هو الذي حافظ على تعاقب الحضارات في التاريخ الإنساني.

كتاب أتراك عبروا عن التهميش والوحدة ووطأة الحداثة

«نوبل» أورهان باموك تضع الأدب التركي على الخريطة الأدبية للعالم

صفوان الشلبي

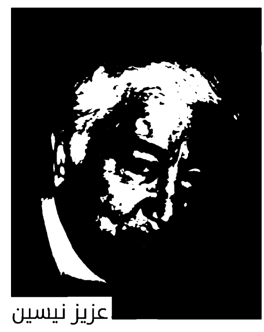
مترجم أردني عن التركية

في عام ٢٠٠٦م أصبح أورهان باموك أول كاتب تركي يُمنح جائزة نوبل للآداب، على روايته «اسمي أحمر». هذا الحدث أكّد موقع تركيا على الخريطة الأدبية للعالم، كما أكّد أهمية الأدب التركي في سياق الدراسات الأدبية المقارنة والعالمية المعاصرة، ووضع الأدب التركي في دائرة الضوء الدولي، وساعد على ظهور جمهور جديد سواء لباموك أو لغيره من الكتّاب الأتراك. بدأ اسم أورهان باموك يلمع بعد أن نال جائزة أورهان كمال للرواية على روايته جودت بك وأولاده، عام ١٩٨٣م، وتبع هذه الرواية التي وصلت إلى كتلة عريضة من القراء روايات أخرى؛ مثل: المنزل الصامت، والقلعة البيضاء، والكتاب الأسود، وغيرها. عكس باموك في رواياته عالمًا يمزج الوهم والواقع من خلال إسقاطات صنعها من التاريخ التركي والحكايات القديمة، وأظهر اهتمامًا بالقضايا الساخنة المحلية منها والعالمية.





يشار كمال



عزيز نيسين



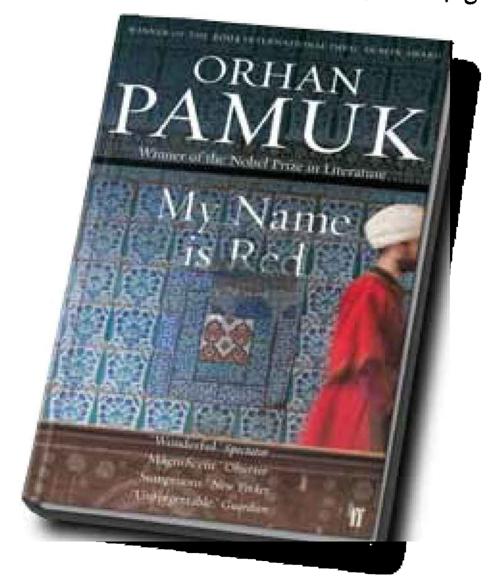
ناظم حكمت



خالدة أديب أضيفار

هذا الاهتمام وإن ظهر حديثًا على مستوى المجالين الأكاديمي والعام، فلا بد من التنويه بأن للأدب التركي تاريخًا عميقًا بصبغة عثمانية يمتد من نهايات القرن الثامن عشر ليصل إلى مرحلة تأسيس الدولة عام ١٩٢٣م من القرن الماضي ليشمل مجالات الأدب المختلفة. أسماء لامعة ظهرت في المراحل المتقدمة، نالت فرص ترجمة أعمالها إلى عدد من اللغات العالمية، كان أبرزها خالدة أديب أضيفار، وناظم حكمت، وعزيز نسين، ويشار كمال الذي رُشّح لنيل جائزة نوبل أكثر من مرة، وقبل أورهان باموك بسنوات عدّة.

لكن ترجمة الأدب التركي إلى اللغة العربية ظلّت خجولة ومحدودة حتى عهد قريب، وما ظهر من ترجمات لبعض الكتّاب على مدى العقود الماضية، كان بجهود فردية، ولا تتناسب مع عددهم وغزارة إنتاجهم على اختلاف مراحل هذا الأدب وتنوّعه. بدورنا لا نستغرب إن كان القارئ العربي لا يعرف من الأتراك سوى عدد محدود، وأن القراء الأتراك لا يعرفون من العرب سوى القليل، فالترجمة من التركية إلى العربية أو العكس، يغلب عليها النشاط الفردي والتطوعي ممن أجاد اللغة.



كتاب لا كاتبات

ظلّ التركيز في الترجمة على أدب الكتّاب دون الكاتبات حتى وقت قريب جدًّا. ولو ألقينا نظرة إحصائية على الكتّاب في مجال القصة وحدها دون غيرها من المجالات الأخرى في المدة ما بين (١٩١٠-١٩٩٠م) لتبيّن لنا أن هناك (٨١) كاتبة قصة من أصل (٧٥٠) كاتبًا وكاتبة، نشرن (٢٧٨) مجموعة قصصية من أصل (٢٧٦٠) كتاب قصة. لقد استطاعت المرأة التركية أن تثبت نفسها في الوسط الأدبي بهويتها الخاصة، وحصلت على مستوى تفوقت فيه على الكاتب الرجل، وذلك بفضل مساهماتها الكبيرة في سبر أغوارٍ ما كان للرجل أن يكتشفها، فنالت أربعين جائزة أدبية في مجال القصة من أصل تسع وتسعين جائزة مُنحت؛ مثل: جائزة سعيد فائق، وجائزة خلدون تانر، وجائزة يونس نادي للقصة القصيرة، منذ خمسينيات القرن الماضي حتى عام ٢٠١٦م. إضافة إلى ما نالته من جوائز في المجالات الأدبية الأخرى الممنوحة من المجمع اللغوي التركي وجوائز يونس نادي للرواية والشعر والعلوم الاجتماعية والسيناريو وجائزة أورهان كمال للرواية وغيرها من الجوائز الأدبية الأخرى.

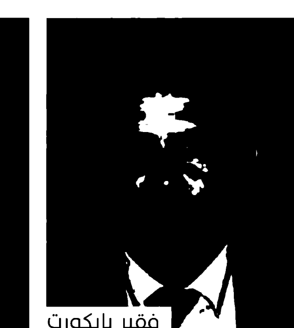
حديثًا، وبعد كسر الجليد الذي كان قائمًا بين الأدبين العربي والتركي، نرى تسارعًا في حركة ترجمة الأدب التركي إلى العربية ونلحظ تناميًا نحو أعمال الكاتبات التركيات، وبدأنا نشهد ولادة جيل جديد من الترجمات لأعمال كاتبات مثل آيفر تونتش، وأصلي أردوغان، وإيبك تشالِشلار، وأليف شافاك . وعلى الرغم من ذلك فما زال العرب يجهلون أسماء كثيرة لكتّاب وكاتبات لمعت على صفحات الأدب التركي؛ أمثال: سعيد فائق، وخلدون تانر، وعدالت آغا أوغلو، وفوروزان،

في حقبة السبعينيات ابتعد الفنانون من الاهتمامات الجمالية، وأصبحوا جزءًا من الصراع الأيديولوجي فاستسلموا للأفكار والشعارات

ونديم غورسيل، وإردال أوز، وعائشة كولين، وأويا بايدار، وأيلا كوتلو، ونزيهة ميريتش، وتومريس أويار، وبكير يلدز، وبيلغا كاراسو، وجاي سانجاك، وأصلي أردوغان، ومصطفى كوتلو، وأسماء كثيرة أخرى لا يتسع المجال لذكرها، رغم أنها أثرت الأدب التركي الحديث والمعاصر بإنتاج أدبي رفيع المستوى.

بعد انتقال الأدب التركي تحت تأثير الحضارة الغربية من مرحلة أدب الأمة إلى مرحلة الأدب في عهد الجمهورية، اتجه نحو الواقعية الاجتماعية كنسق أدبي جديد، ولمع اسم كتّاب مبدعين في مجال الرواية؛ مثل: رشاد نوري، وخالدة أديب أضيفار، وآخرين، كما وُلدت حداثة حقيقية في مجال الشعر على يد

لا نستغرب إن كان القارئ العربي لا يعرف من الأتراك سوى عدد محدود، وأن القراء الأتراك لا يعرفون من العرب سوى القليل، فالترجمة من التركية إلى العربية أو العكس، يغلب عليها النشاط الفردي والتطوعي ممن أجاد اللغة



فقير بايكورت



طارق بوورا

ناظم حكمت الذي ابتعد من مفهوم الأبيات والعروض في شعره. كما ظهرت القصة القصيرة بمفهوم جديد، تتناول هموم رجل الشارع، وانطلقت نحو الريف والقرية وشجون المجتمع بعيدًا من المثقف الانعزالي بريادة سعيد فائق وصباح الدين علي.

كانت «معاهد القرى» التي انتشرت بعد الجمهورية، أداة لظهور جيل جديد من أولاد الريف المتعلمين الذين أضاف مبدعوهم كثيرًا إلى الأدب. وهكذا انعكست في الأدب حياة الناس في القرى والمدن، بكل مشكلاتها وتوقها ورغباتها وتناقضاتها وصعوباتها الاقتصادية والاجتماعية. لذلك نرى في الخمسينيات والستينيات كتّابًا بدؤوا يركزون بدرجة كبيرة على

وسط فوضوي واستقطاب أيديولوجي

مع بدايات عقد السبعينيات وما شهده من انقسام سياسي حاد، وانقطاع جسور التواصل بين اليمين واليسار وانقطاع الحوار. تأثرت الحياة الأدبية بهذا الوسط الفوضوي، وقصرت المسافة بين السياسة والفن بجميع مجالاته، حتى تماثلوا. في هذه المرحلة ابتعد الفنانون من الاهتمامات الجمالية، وأصبحوا جزءًا من الصراع، فاستسلموا للأفكار والشعارات في ظِل تلك المشكلات السياسية. كانت هيمنة العقيدة _ الأيديولوجية سائدة على الفن، وتركّز على توقّعات الصراع الطبقي. لقد اشترك كل الفنانين في هذه الرؤية، كما يمكن رؤية نهج مماثل في كتابات كتّاب الرواية والقصة والمسرح في تلك الحقبة. الإضرابات، وقمع الدولة، وأحداث الطلاب هي الموضوعات الرئيسة في معظم المجالات الأدبية. كما كانت لغة قصة الحقبة حادة وأليمة وغاضبة.

في ظل العيش في هذا المجال السياسي، نرى الاستقطاب الأيديولوجي الحاد في الأدب، وعندما كانت عدالت آغا أوغلو وتومريس أويار وفريدة تشيتشك أوغلو يكتبن قصصًا بالمفهوم الواقعي إلى جانب سليم إلري ونديم غورسيل وخلقي أكتونتش، بالمقابل، كتبت سيفينتش تشوكوم قصصًا محافظة ومرتبطة بالماضي إلى جانب مصطفى كوتلو. كما يجب ألّا نغفل عن القاصّة الانطباعية فروزان التي تمكنت من تجديد إمكانيات النص السردي القصير، وقامت بهدوء وبصيرة، بفضح جور العالم الذي شيّده الرجال على حساب حقوق المرأة والرجل معًا. والشاعر أنيس باتور الذي تجاوز حدود الشعر نحو النثر والنص المستوحى من السيرة الذاتية، ضمن مقاربة مبتكرة وكيفيّة لفن السرد. أما عقد الثمانينيات، فقد أدى فتور المجتمع وابتعاده من السياسة إلى نزوع المثقفين وتقربهم نحو المعرفة والفن. على حين لاقت المؤلفات حول التاريخ التركي إقبالًا شديدًا من الجيل الجديد، فلمع اسم مصطفى سَبَتجي أوغلو بسلسلة رواياته حول تاريخ الدولة العثمانية وانتصاراتها.

حقائق الحياة الريفية والقروية، وفتحوا مجالًا رحبًا في التأليف الأدبي الريفي الذي يترجم حياة القرويين وأهل الريف التركي بما يحيطها بجميع صورها، فلمع اسم فقير بايكورت، ويشار كمال، وكمال طاهر، ويوسف أطيلغان، ونزيهة مريتش، وطوّر بيلغا كاراسو أسلوبًا خاصًّا به تسوده الإشارات، وركز أورهان كمال على هموم المجتمع باختلاف فئاته بأسلوبه الخاص. وتعاطى طارق بوورا وخلدون تانر في مؤلفاتهما مع النهج الواقعي.


نديم غورسيل


أليف شافاك

القصة والمهمشون والمهووسون

بعد عام ١٩٩٠م عادت القصة إلى المسار الذي وضعه سعيد فائق وأورهان كمال بالحديث عن الأفراد المهمشين الذين لا نشعر بوجودهم في حياتنا، وأُبعدوا جانبًا كالمشردين في الشوارع والمهووسين ومدمني الكحول، وعن فقدان الغنى الروحي والصراع بين الأجيال وتأثير الحداثة المدمر في الفرد والأسرة والطفولة. وبات الحديث عن الشعور بالوحدة والمواجهة والانطواء من الموضوعات الأساسية، إضافة إلى تغيّر أفكار الشباب وأن الحياة بالنسبة لهم امتحان وتوجههم لإعطاء منحى لحياتهم.

مع الأخذ في الحسبان أن معظم الكتّاب الأوائل في العقود الماضية ما زالوا يكتبون في المجلات، ويُصدرون الكتب بنشاط، وتُعاد طباعة كتبهم، بل تعرض مسرحياتهم على خشبات المسرح؛ مثل: عدالت آغا أوغلو كاتبة القصة والرواية والمسرح، ونديم غورسيل الذي امتاز بغزارة نتاجه الأدبي منذ بداية نشاطه الأدبي عام ١٩٦٠م ليصدر هذا العام ٢٠١٦م أحدث مؤلفاته بعنوان: «اروِ لي عن إيطاليا»، ونال عددًا من الجوائز الأدبية التركية والعالمية. وعلى الرغم من أن معظم مؤلفاته قد ترجمت إلى أكثر من عشرين لغة عالمية، فإن ما ترجم منها إلى العربية لا يتجاوز عدد أصابع اليد.

وظهر إلى جانب الجيل القديم، جيل جديد من الكتّاب، مثل أليف شافاك التي حظي نتاجها الأدبي بترجمة واسعة إلى العربية، ولمع اسمها على الساحة الأدبية العربية، وشهدت اهتمامًا شديدًا أكثر مما شهدته بين الأوساط الأدبية في بلدها، وإن امتازت بغزارة إنتاجها. إلى جانب شِبنِم إشيغوزال التي امتازت بأسلوبها الخاص بعرض السلوك السيئ في الأدب وطرحه في أكثر الحالات غرابة، تعرّي الواقع في تركيا وتشرّحه، وتكتب عن التناقضات بين العلمانيين والمتديّنين، وعن الهوّة التي تفصل بين المناطق الريفية والمدن الكبرى بلغة مستفزة.

عبر الأدب التركي عن فقدان الغنى الروحي وتأثير الحداثة المدمر في الفرد والأسرة والطفولة، وأصبح الشعور بالوحدة والمواجهة والانطواء من الموضوعات الأساسية للأدباء

كما ظهر عدد كبير من الكتّاب الشباب استطاع أن ينافس على الجوائز الأدبية التركية السنوية، ليفوزوا في الأعوام ٢٠١١-٢٠١٦م بجائزة أورهان كمال للرواية، وجائزتي سعيد فائق وخلدون تانر للقصة، وجائزتي يونس نادي للرواية والقصة؛ مثل: إبراهيم يلدرم عن روايته «الفخامة التاسعة»، وحسني آركان عن روايته «اللص والبرغوازي»، وحمدي كوتش عن روايته «الناسك»، وبييت بَتَر عن روايته «عودة الخيلاء»، وبورا عبدو عن مجموعته القصصية «قتَلْنا المدعو بالعضاض»، وماهر أونسال عن مجموعته القصصية «كم كنا جميلات»، وهاندة غوندوز عن مجموعتها القصصية على «امتداد النهر»، وسينة أرغون عن مجموعتها القصصية «هي الحياة».

وحظي التأليف المسرحي بالاهتمام مع بدايات مرحلة الأدب الجمهوري حتى يومنا هذا، وسار ضمن خط متفاعل مع المجتمع وهمومه، وامتاز بنهجه الانتقادي الواقعي، وظهرت نخبة من المؤلفين المبدعين بأقلامهم وأعمالهم، وأفرزت قريحتهم نصوصًا مسرحية موفقة تضارع المستويات الغربية بالمعنى المعاصر من حيث الطابع والمضمون، كما حملت في داخلها النقد السياسي اللاذع والرفيع في آن واحد، وكان من ألمع هذه الأسماء خلدون تانر وعدالت آغا أوغلو التي حملت ريادة التأليف المسرحي التركي غزارة ومضمونًا إضافة إلى ريادتها في مجالي الرواية والقصة. كما ظهرت نصوص أخرى بموضوعات مستوحاة من التاريخ العثماني مع التركيز على ملاحم البطولة الشعبية والأساطير بلغة شعرية رائعة جدًا. لكن التأليف المسرحي لم يكن أسعد حظًّا من مجالات الأدب الأخرى في الثمانينيات، فشهد ركودًا مماثلًا للمجالات الأدبية الأخرى.

قصارى الكلام، تحتاج مواكبة هذا الأدب القريب البعيد إلى جهود عظيمة سواء على المستوى الأكاديمي أو العام.

ظلال مؤسس الحركة السوريالية كما تراءت لميشال فوكو:

وجود أندريه بريتون الباهر خلق حوله فراغًا شاسعًا ما زلنا ضائعين فيه



ترجمة وإعداد: أحمد فرحات

شاعر ومترجم لبناني

في عام ١٩٦٦م، وهو العام الذي انتقل فيه الفيلسوف الفرنسي الكبير ميشال فوكو إلى تونس ليدرّس الفلسفة في جامعتها، كانت وفاة أندريه بريتون، الشاعر الفرنسي الكبير، ومؤسّس الحركة السوريالية ورمزها الإبداعي المتقدّم، إن على مستوى إصدار البيانات الشعرية الخاصة بها، أو على مستوى التنظير المفتوح لأطروحاتها النقدية و«الفلسفية» المفارقة، التي استمرت إلى حين غاب الشاعر عن وجه هذه الدنيا.

وقبل أن يستقل الطائرة إلى تونس بأيام، كان مندوب مجلة Art Etloisirs الفرنسية، كلود بونّفوا قد أجرى هذا اللقاء مع الفيلسوف ميشال فوكو (العدد ٥٤، تاريخ ٥ أكتوبر ١٩٦٦م) بمناسبة رحيل الشاعر السوريالي أندريه بريتون، الذي شهد جنازته في باريس في ٢٨ سبتمبر ١٩٦٦م حشدٌ قلّ نظيره من الشعراء والنقاد والفنانين والمفكرين الفرنسيين، من مختلف التجمّعات السياسية والأيديولوجية، إضافة إلى التيارات النقدية والمذاهب الشعرية والأدبية والفنية.



ميشال فوكو

لم تذكر مصادر المعلومات الأدبية والثقافية الفرنسية أي صلة مباشرة لميشال فوكو بالسورياليين، أو بمن تبقّى من رموز حركتهم وأفرادها، داخل فرنسا وأوربا والولايات المتحدة، اللهم إلا معلومات عامة، شتيتة ومبعثرة، ذكر بعضها الشاعر والكاتب الكرواتي رادوفان إيفيسك، الذي ظلّ صديقًا وفيًّا لبريتون حتى آخر يوم من حياته (أي حياة بريتون)، ويقال: إنه هو من رافق جثمان مؤسّس السوريالية إلى مثواه الباريسي الأخير، ووضع، حتى بيديه، مع آخرين، النعش في التراب قائلًا: «نم هانئًا في قصيدتك الجديدة يا صديقي أندريه.. وغادرها وقتما تشاء، فقد أكملتَ ما عليك لنفسك أولًا، وللإنسان في كل مكان على هذه الأرض الهالكة، ثانيًا».

ويقول إيفيسك: «من المؤكد أن ميشال فوكو كان يعرف، في الصميم، ماهيّة السوريالية ودواعي ظهورها وثورتها الأدبية والنقدية والاجتماعية والسياسية؛ فهي قامت أصلًا كردّ فعل، من الجوارح والأعماق، على الحروب التي اجتاحت أوربا ومسخت إنسانها، وشيّأته حتى آخر حدود التشيّؤ، ولا يمكن الردّ عليها، إلّا بما قامت به السوريالية نفسها، أي إطلاق مواقف احتجاجية مضادّة حاسمة.. ودائمًا من مواقع حرّة، طبيعية، عفوية، آلية ومنفلتة من أي رقابة كابحة مسبّقة».

وفي رأي إيفيسك أن شيئًا مشتركًا كان يجمع ميشال فوكو بأندريه بريتون، وهو الاهتمام بالطب النفساني، وزيارة المصحّات ونزلائها من كل الفئات والطبقات، والاهتمام بهذا النوع من الناس (المجانين باللغة السائدة في كل مكان)، الذين ربما كانوا يعرفون «الحقيقة» التي تشكّل ضالّة الجميع، بل يمتلكونها أيضًا، ويحتجّون عبرها على كل ظلم لاحق بالإنسان، وعلى نحوٍ أكثر بكثير من مدّعي التنوير والعدالة أنفسهم؛ فالتنويريون يمارسون عقلانيتهم بشكل دوغمائي وظلامي أحيانًا، ويمشون، حتى في ركاب الأنظمة الدكتاتورية، بإرادتهم غالبًا، وخصوصًا حينما تفترض مصالحهم ذلك، سواء أفصحوا عن أمر هذه المصالح أم لم يفصحوا.

وما يجمع بينهما بعد، قولهما بعالمية كل من الفيلسوف والشاعر؛ إذ إن الأخيرين يتحدثان بقضايا الإنسان بشكل عام: كالحرية والحقيقة والسلطة والعلم والمستقبل، والتفاعلات الحاصلة بين الفرد والجماعات، التي ينتمي إليها وتلك التي لا ينتمي إليها. كما يستشعر كل من الفيلسوف والشاعر أن عليهما أن يكونا قادرين على أن يتخذا لنفسيهما، بين تارة وأخرى، جملة مواقف ذات معنى للآخرين.. كل الآخرين.

صورة بريتون كشاعر اللامعقول يجب أن تواكبها صورة أخرى تشي بأنه شاعر المعرفة


أندريه بريتون

فيما يأتي نص الحوار:

- **ماذا يمثل أندريه بريتون والسوريالية في عام ١٩٦٦م لفيلسوف يتساءل حول اللغة والمعرفة؟**

- الانطباع الذي أملكه هو أن ثمة عائلتين اثنتين كبيرتين من المؤسّسين. فهناك البنّاؤون الذين يضعون الحجر الأول. وهناك الذين يحفرون ويفرغون الحفرة. ولعلنا نحن في حيّزنا المتغيّر أقرب إلى الذين يحفرون: أقرب من «نيتشه» منّا إلى «هوسيرل»، من «بول كلي» منّا إلى «بابلو بيكاسو». وبريتون ينتمي إلى هذه العائلة. ويقينًا أن المؤسسة السوريالية قد قنّعَت وموّهت هذه المبادرات الكبرى الخرساء التي كانت تفتح الفضاء أمامهم. ومن يدري، فلربما كانت اللعبة هي هذه وحسب، أي خداع السورياليين: الافتتاح بطقوس تبدو كأنها تقصي وتستثني وتستَبعِد، وتنمّي الصحراء بوضع حدود قاهرة. ونحن على أي حال، لا نزال حاليًّا في الفجوة التي خلَّفها بريتون خلفه.

- **أفتكون هذه الفجوة قديمة؟**

- طويلًا ما رأيت صورة بريتون كصورة رجلٍ ميت؛ ليس لأنه توقّف عن أن يكون حيًّا بالنسبة إلينا، أو لأنه لم يعد يعنينا، بل لأن وجوده الرائع الباهر خلق حوله، وانطلاقًا منه (حول هذا الوجود وانطلاقًا منه) فراغًا شاسعًا، ما زلنا ضائعين فيه. لديّ انطباع بأننا عشنا ومشينا وركضنا ورقصنا وأرسلنا إشارات وأومأنا بإيماءات، وقمنا بمبادرات، وما أتانا ردّ ولا جواب، من الحيّز المقدس الذي يحيط بمثوى بريتون، الممدّد جامدًا بلا حراك، مكسيًّا بالتبر؛ وهذا ليس لأقول: إنه بعيدٌ عنا، وإنما بأننا كنّا قريبين منه تحت جبروت صولجانه الأسود. موت أندريه بريتون اليوم، هو بمنزلة مضاعفة ولادتنا. بريتون كان، ولا يزال شأنًا آخر. إنه ميت جبّار وقريب، كما كان «آغاممنون» لكل إغريقي قديم. هذه هي ظلال أندريه بريتون وخياله والكيفية التي يتراءى بها لي.

• هذا الحضور شبه المقدس، هذه الفجوة التي خلّفتها السوريالية، لا تنتمي إلى سحر المتخيّل، لكنها تفترض تقدمة أساسية ومساهمة جوهرية في الفكر المعاصر.. بماذا يدين هذا الفكر لأندريه بريتون؟

- ما يبدو لي مهمًّا، هو أن بريتون تمكّن من القيام بتبليغ هذين الوجهين اللذين طالما كانا غريبين: الكتابة والمعرفة؛ كان يسع الأدب الفرنسي أن يكون نسيجًا منسوجًا من الملحوظات والتحليلات والأفكار، (من بداياته) وصولًا إلى بريتون، إلّا أنه لم يكن -إلّا لدى ديديرو- أدب معرفة. وهذا في اعتقادي هو الفارق الكبير بين الثقافتين الألمانية والفرنسية. كان بريتون في تلقّيه المعرفة في مختلف امتداداتها (علم النفس التحليلي، علم السلالات، تاريخ الفن...) بمنزلة غوته فرنسي. هناك صورة لا بدّ أن يكون مصيرها المحو والزوال، هي التي تجعل من بريتون شاعر اللامعقول. وهذه صورة لا بدّ أن تواكبها وتتطابق معها، لا أن تعارضها أو تضادّها، صورة بريتون شاعر المعرفة.

لكن هذا التسريح للأدب من الخدمة، بما هو جهلٌ مستملح الذائقة (على طريقة أندريه جيد) يجد لنفسه تأكيدًا فريدًا لدى بريتون. الأدب لدى الألمان (غوته، توماس مان، هيرمان بروخ) يكون معرفة عندما يكون مشروع استبطان ومشروع ذاكرة، فتكون المسألة مسألة تجميع هادئ يستغرق المعرفة ويستوعبها، ومسألة تملّك العالم وجعله على قياس الإنسان. والكتابة التي أصبحت لبريتون، معرفة (والمعرفة التي أصبحت كتابة) هي على العكس من ذلك، عنينا أنها له وسيلة لدفع الإنسان خارج حدوده، والوصول به إلى ما لا يمكن عبوره، ووضعه على مقربةٍ من أبعد الأشياء عنه. من هنا اهتمامه باللاوعي وبالجنون وبالحلم.

• شأن الرومنطيقيين الألمان؟

- بلى، لكن حلم الرومنطيقيين الألمان، هو الليل الذي يُضيئه نور البارحة، على حين أن الحلم لبريتون، هو نواة الليل التي لا تنكسر والموضوعة في رابعة النهار. لديّ انطباع بأن هذا الإلغاء للقسمة بين المعرفة والكتابة، كان أمرًا مهمًّا جدًّا للتعبير المعاصر. فنحن تحديدًا في زمن التداخل والتشابك العميق بين الكتابة والمعرفة، كما تشهد على ذلك كتابات ليريس وكلوسوفسكي وبوتور وفاي.. وغيرهم.

كان بريتون في تلقّيه المعرفة، من علم النفس التحليلي إلى علم السلالات إلى تاريخ الفن.. وغير ذلك، بمنزلة «غوته فرنسي»

سلطان تغيير العالم

• أليس هناك لبريتون سلطان كتابة؟

. أعتقد أن الكتابة هي في حدّ ذاتها لبريتون، سلطان تغيير العالم. كانت اللغة وكانت الكتابة، حتى نهاية القرن التاسع عشر، أداتين شفّافتين ينعكس فيهما العالم ويتفكّك ويتركّب. وعلى أي حال، فإن الكتابة والخطاب، كانا يشكّلان جزءًا من العالم. لكن ربما كان ثمة كتابة، هي من الجذرية ومن التسيّد، بحيث تتمكّن من مواجهة العالم، وموازنته ومراجحته، والتعويض عنه، حتى تدميره بالمطلق، والتوهج والتلألؤ خارجه. والواقع أن هذه التجربة تبدأ بالتجلّي في (كتاب نيتشه) هو ذا الانسان eccehomo ولدى الشاعر ستيفان مالارميه. تجربة الكتاب كنقضٍ للعالم وكمضادّ له، نجدها لدى بريتون، وهي تجربة أسهمت في تحريك وضعية الكتابة ومنزلتها، وذلك على نحوين: أولًا، لأن بريتون كان يُعيد تخليق الكتابة، وهو ينزع عنها طابعها الأخلاقي بالكامل. فمناقبية الكتابة لم تعد تأتي مما لديك لتقوله، أو من الأفكار التي تعبّر عنها، إنما من فعل الكتابة نفسه. فحرية الكاتب كلها، هي في هذا الفعل الخام العاري، وهي تجد نفسها ملتزمة في الحين ذاته الذي يولد فيه عالم الكلمات المضاد.

إضافة إلى ذلك، فإنه في الوقت عينه الذي تتخلّق فيه الكتابة، فإنها تبدأ في الوجود وجودًا صلبًا في مثل صلابة الصخر. وهي تفرض نفسها خارج كل ما يمكن أن يقال عبرها. من هنا، ولا ريب، معاودة بريتون اكتشاف سلالة بأكملها من الخيال كان الأدب الفرنسي قد طردها وأقصاها؛ فالخيال ليس ما يولد في القلب الإنساني المظلم، بقدر ما ينبثق في أثناء الخطاب المنيرة. وبريتون السابح الذي يسبح بين كلمتين، كان يطوف في فضاء متخيّل لم يكتشفه أحدٌ من قبله.

• لكن كيف تفسرون انشغال بريتون في بعض المراحل بالالتزام السياسي؟

. كان يدهشني دومًا أن أعمال بريتون لم تكن تتناول التاريخ، إنما الثورة.. لم تتناول السياسة، إنما الاستطاعة المطلقة على تغيير الحياة. مرد التباين والتغاير العميق بين الماركسيين والوجوديين من النمط السارتري من جهة، وبين بريتون من جهة ثانية، يكمن، ولا ريب، في أن الكتابة لماركس أو إلى سارتر، تشكّل جزءًا من العالم، على حين أن كِتابًا أو جملة أو كلمة، هي بذواتها تستطيع أن تشكّل لبريتون، مادة العالم المقابلة، وأن تعوّض على الكون كله.

اكتشاف حيز التجربة

• لكن أوَلَم يكن بريتون يُولي الحياة القدر ذاته من الأهمية التي يُوليها للكتابة؟ أليس ثمة في نادجا (١٩٢٨م) وفي «الحب الجنوني» (١٩٣٧م) أو «الأواني المستطرقة» (١٩٢٣م) ضرب من التناضح أو التنافذ الدائم، والتأثير المتبادل المتواصل بين الكتابة

وبين الحياة، وبين الحياة والكتابة؟

- على حين أن اكتشافات بريتون الأخرى كان قد جرى الإعلان عنها، إعلانًا على الأقل لدى غوته ونيتشه ولدى مالارميه، أو لدى آخرين، إلّا أنّ ما ندين لبريتون بالذات، هو اكتشافه حيّزًا أو فضاء، هو بحيّز الفلسفة ولا هو بفضاء الأدب، أو بمجال الفن، لكنه حيّز التجربة. فنحن اليوم في عصر تتنامى فيه التجربة. والفكر الذي بعضٌ منها. وتتزايد بثراء مذهل. إن في الوحدة أو في التبعثر الذي يمحو حدود الإيالات والولايات التي كانت قائمة قبل ذلك.

كل الشبكة التي تطوف في أعمال بريتون وباتاي وبلانشو وليريس، وتجول فيها؛ كما تتجوّل وتطوف في مجالات علم السلالات وتاريخ الفن وتاريخ الأديان والألسنية وعلم النفس التحليلي، وتمحو بكل تأكيد، العناوين أو الموضوعات التي تصنّفت ثقافتنا فيها، وتظهر أمام ناظرينا قرابات وجِوارات وعلاقات غير متوقعة. ومن المحتمل تمامًا أن يكون مردّ هذه البهجة الجديدة، وهذه الوحدة الطارفة في ثقافتنا، هو شخص أندريه بريتون وأعماله. فقد كان الراعي والمبعثر لإرغاء وإزباد التجربة الحديثة كلها.

اكتشاف نطاق التجربة هذا، سمح لأندريه بريتون بأن يكون خارج الأدب بالكامل، وأن يتمكن من أن يُنكر ويعارض، ليس الأعمال الأدبية الموجودة كافة وحسب، بل وجود الأدب نفسه، لكنها كانت تتيح له كذلك، أن يفتح نطاقات ومجالات جديدة، على لغات جديدة، بعدما كانت قد ظلّت حتى ذاك الوقت، خرساء هامشية.

• قد لا يلزمنا كثير من التفكير لنقول: إن الشاعر أندريه بريتون تأثر بالفيلسوف الألماني لودفيغ فيورباخ، وبخاصة من جهة عدّ الأنثروبولوجيا مجالًا فلسفيًّا أصيلًا له علاقة بالإنسان كفطرة أولى، والشاعر لبريتون هو الفطرة الأولى، وهو أيضًا المكوّن الأعقد في كل مرحلة زمنية.. أيعني لك شيئًا مثل هذا الكلام؟

- ربط الشعر بالفلسفة، هو عنصر موجود بشكل عام وغامض لدى كبار شعراء السوريالية، وبينهم بطبيعة الحال أندريه بريتون. لكن هذا الكلام لا يعني أن السوريالي بات شاعرًا مصبوبًا بقالب فلسفي، حتى إن امتزج لديه الطرح الفلسفي بالطرح الشعري في جغرافية مختبرية

على الشاعر والفيلسوف ألا يتصرّفا كأنهما يريدان إعادة بناء العالم من نقطة الصفر

واحدة. وفي كل الأحوال، على الشاعر السوريالي ألّا يتصرّف كأنه يريد أن يعيد بناء العالم من نقطة الصفر. وكذلك على الفيلسوف المثالي، وغير المثالي، أن ينطلق من هذه المعادلة أيضًا؛ فالعالم أعقد من أن يدّعي اختزاله واكتناهه كل من الشاعر أو الفيلسوف.

وإذا كان هناك من تأثير آخر لفيورباخ في أندريه بريتون، فهو من جهة عدّه الإنسان، بشكل عام، فردًا مجرّدًا وقادرًا على وعي الذات اللاواعية فيه، والعمل بموجب هذا اللاوعي. والفلسفة، كما الشعر، كأقنومين شبه متداخلين، ليسا بعيدين عن السيكولوجيا والأنثربولوجيا وحراك الوعي واللاوعي، إضافة إلى أسئلة التاريخ كسيولة قائمة في الماضي وفي المستقبل المفتوح على قاعدة الحاضر.

دعني أخلص للقول بأن ثمة نوبة هستيرية كانت تؤجّجها نار اليأس عند فيورباخ، التقطها بريتون على طريقته، وانبرى يخبرنا بما يجب أن يكون عليه العالم.

• هل قامت السوريالية عند بريتون وغيره بخيانة العقد الاجتماعي الإنساني، على الرغم بالطبع من تظاهرها برفض كل شيء.. وتجاوز كل شيء؟

- السوريالية ثورة كبرى على طريقتها، لكن دائمًا من أجل الإنسان، على الرغم من كل تلك الشنشنات السطحية، والخلط في المفاهيم، التي افتعلها ويفتعلها صغار السورياليين، المكبّلين بثقافة الاستبداد وقصور المعرفة النقدية والإبداعية.



أعضاء الجماعة السوريالية وبينهم بريتون

الاشتغال على خيارات متناقضة لفرض ديمومة فكرية

«بيير بورديو» في ضوء مفاهيم بورديو نفسها



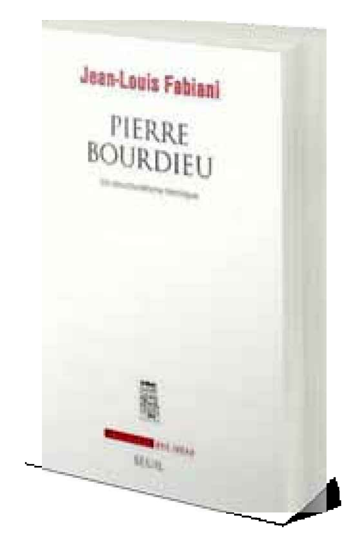


سعيد بوكرامي

كاتب مغربي

لا ينتمي كتاب «بيير بورديو: بنيوية بطولية» للسوسيولوجي الفرنسي «جان لويس فابياني» إلى كتب السيرة الفكرية المتعارف عليها، التي تنحاز غالبًا إلى التوثيق والتأريخ وهذا ما يعلي من قيمة هذا الكتاب فكريًّا ويضعه في صدارة المراجع التي كتبت عن «بيير بورديو» المفكر والإنسان (١٩٣٠ - ٢٠٠٢م).

جاء الكتاب نتيجةَ مرافقةٍ لبورديو دامت سنوات طويلة، ووفق إنصات عميق لمعنى علاقة حميمة جمعت الباحث بالمفكر وبفكر أشهر عالم اجتماع معاصر. كما يشكل خلاصة تعلق أكاديمي بعالم وإنسان لم يكن يبخل على مريديه بالفكرة الراجحة، والموضوع الناجح والمعرفة الثقافية والاجتماعية، التي تتجاوز المجتمع الفرنسي إلى مجتمعات أخرى. هذا من جهة، ومن جهة أخرى قدم لنا «فابياني» نتائج مراقبته لكيفية كتابة «بورديو» لعلم اجتماع متجدد ومبتكر، ولصيرورة تشكُّل فكري وثقافي وسياسي غيرت مفهومنا عن العلوم الإنسانية والاجتماعية.



يشكل الكتاب الصادر حديثًا عن دار سوي الفرنسية إضافة نوعية وفارقة إلى مجموعة غزيرة من الأبحاث البارزة التي أنجزت حول «بيير بورديو»؛ لأنه يقترح إعادة قراءة المفاهيم المركزية لعلم الاجتماع «البورديوي» على ضوء الممارسات الممكنة عمليًّا ونظريًّا، ثم لأن المؤلف يستخدم الشبكات الفكرية وطرائق التحليل التي حددها «بورديو» تدريجيًّا، أضف إلى ذلك الوضع الشخصي والأكاديمي لفابياني الذي كان يتوافر على الشروط الذاتية والموضوعية للنجاح في مقاربته الفكرية.

مثقف بطل من نوع جديد

يواجهنا في الصفحات الأولى من الكتاب سؤال محوري ومنهجي: «هل يمكننا اليوم الحديث بهدوء عن بورديو؟». هذا هو السؤال العام الذي يسعى «جان لويس فابياني» للإجابة عنه، باستخدام منهجية تستهدف تحليل المفاهيم الأساسية لنظرية علم الاجتماع. وقسم الباحث كتابه إلى ثلاثة أقسام: يهدف القسم الأول إلى تحليل الحقل المفاهيمي، والهابيتوس: «المظاهر الاجتماعية» ورأس المال الثقافي والرمزي. وهذه مفاهيم مركزية في البناء النظري لبيير

بورديو، التي- كما يذكرنا «جان لويس فابياني»- صُممت أصلًا للعمل بشكل شمولي. أما القسم الثاني فيتناول التصميم المنهجي والسردي الموظف من عالم الاجتماع. وأما في القسم الثالث فيهتم على نطاق واسع بصورة «بيير بورديو» من خلال مفاهيمه السياسية، ثم يتحدث عن معاناة «بورديو» وشغفه بموضوعات بحثه. وأخيرًا يرسم الملامح النهائية لـ«بطل مثقف من نوع جديد».

حاول الباحثُ- (استنادًا إلى قراءة قريبة جدًّا من أعمال «بورديو» جنبًا إلى جنب مع أدبيات «بورديو» السوسيولوجية الوفيرة، مع العلم أن رصيد بيير بورديو ثلاثون كتابًا ومئات الدراسات والمقالات) تحليلَ «تاريخانية» التطورات المتلاحقة التي عرفتها المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع. وهذا مكّن «جان لويس فابياني» من تسليط الضوء على التطور التدريجي لها عند «بورديو» منذ عام ١٩٦٠م، إضافة إلى بعض التناقضات المتنامية الميّالة إلى التعميم، كما مكّن هذا التحليل المفصل للمفاهيم الثلاثة المؤلفَ بدرجة أكثر أو أقل من التوصل إلى تفكيك أهم المفاهيم.

وهكذا، فيما يتعلق بالحقل الاجتماعي الموصوف لدى «بورديو» بـ«النظرية المستحيلة»، يوضح «فابياني» أن «بورديو لا يتردد في اللجوء إلى مفهوم الغموض عندما يفتقر إلى المصادر التحليلية». وخلال تحليل الهابيتوس يشير «بيير بورديو» إلى أنه: «مثل كل نظريات التنشئة الاجتماعية يمكث على نطاق واسع صندوقًا أسودَ»، بمعنى من المعاني فعلم الاجتماع لديه لا يملك أجوبة حاسمة إنما تعترضه ثغرات وصعوبات يستحيل ترميمها أو حلها. وأبسط هذه الأمور حضور ذات المفكر السوسيولوجي وشروط اشتغاله العلمي، ونجد هذه التوضيحات في كتابه «الإنسان الأكاديمي» حينما تحدّث عن تأثير التاريخ الشخصي لعالم الاجتماع في عمله الأكاديمي؛ إذ تتدخل الذات المفكرة في ممارسته العلمية وتُبلبل رؤيته للمجتمع، وفي غالب الأحيان دون وعي منه.

بورديو -كما يقول فابياني-: «هو أول ثوري رمزي قادم من الشعب»، لكن فابياني لا يخفي خيبة أمله؛ إذ يعتقد أن بورديو استسلم في نهاية المطاف لغطرسة المؤسسات المهيمنة التي حاربها طوال حياته



جان لوي فابياني

وأخيرًا: يتناول المؤلف بالتحليل مفهوم «رأس المال الرمزي»، الصنف الأبرز من جميع أشكال رأس المال الذي أبدعه ونظر له «بورديو». ويشير الكاتب إلى أنه: «لا يمكن أن نمنع أنفسنا من التفكير في المفهوم الرمزي، الذي يحتفظ بنصيب من الغموض، حتى عندما نعيد القراءة بعناية دقيقة للمفاهيم، التي صاغها «بورديو» وجمعها مبكرًا خلال مسيرته العلمية». ويضرب مثالًا بمفهوم رأس المال الرمزي الذي يُحدد من سمات الفرد المشكّلة من مظاهره الاجتماعية التي تختلف من فرد إلى فرد ومن مجتمع إلى مجتمع، لكنها تتوحد في سمات مشتركة مثل الشرف والهيبة والسلوك الحسن والسمعة وغيرها.

في القسم الثاني: يستمر هذا البحث «التاريخاني»، مع التركيز هذه المرة ليس على المفاهيم ولكن على المسالك المنهجية والسردية التي وظفها «بيير بورديو». وفيما يتعلق بالأولى فإن «جان لويس فابياني» يهتم بتفاصيل علاقة «بورديو» بالإحصاءات والأدب والتاريخ، موضحًا أن التحليل الهندسي كان ثمرة تعاون مع الإحصائيين، بدأه «بورديو» في الفترة الجزائرية، ويبدو أنه حمله معه خلال دراساته الاجتماعية للحفاظ على تماسكٍ بنيوي، مراعيًا بصرامة التغيير الاجتماعي.

تنوع أنظمة الكتابة

وفيما يتعلق بالمسالك السردية فإن الحجة الرئيسة للمؤلف التي واجهت المهتمين بدراسة أعمال «بورديو»، هي تنوع «أنظمة الكتابة» لديه؛ إذ لاحظ المؤلف أن أعماله يختلط فيها العلمي بالفلسفي، والنفسي بالأدبي؛ فهناك تحول

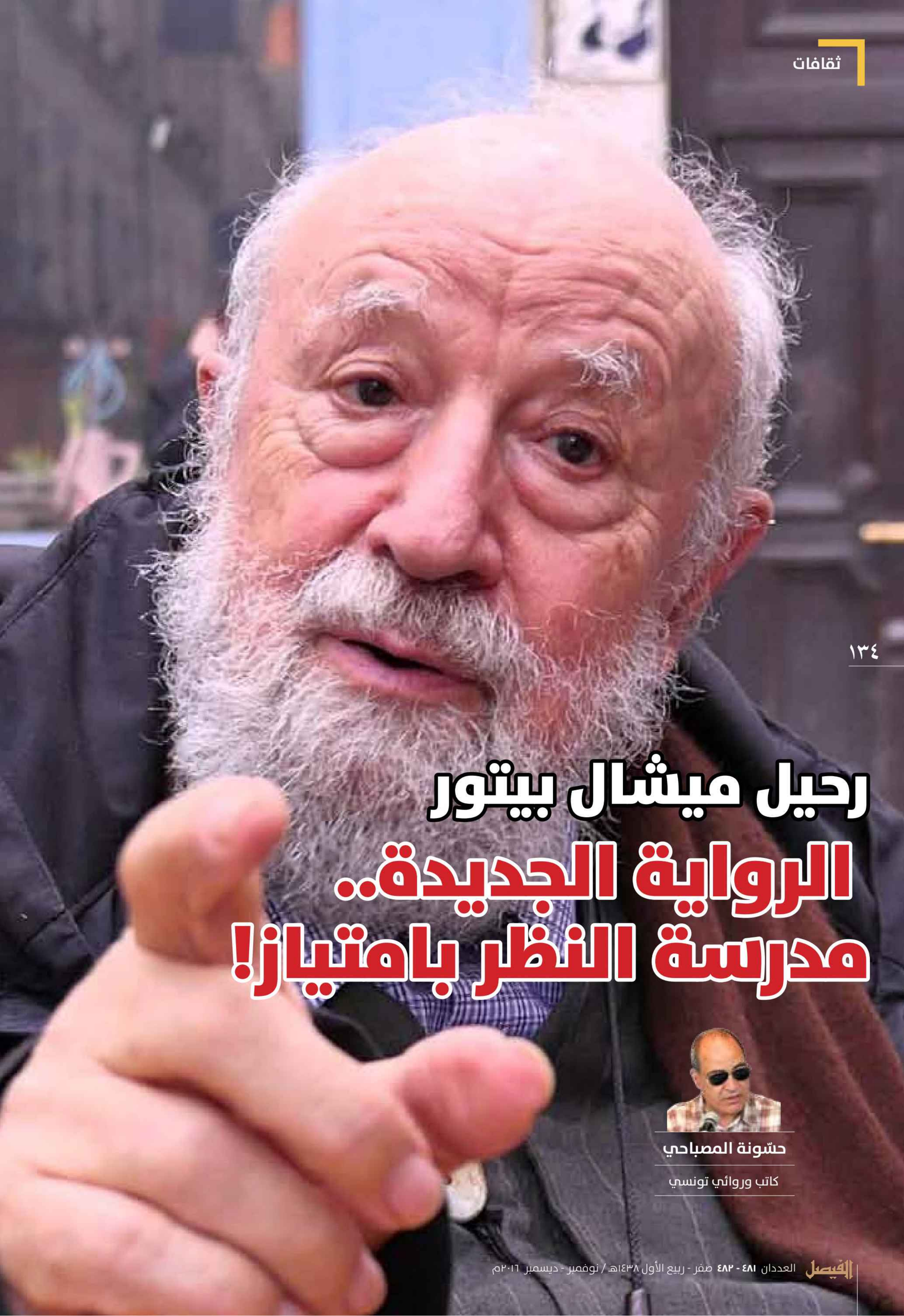
مذهل في الأساليب والتخصصات لكنها تكون دائمًا تحت سماء علم الاجتماع بشروطه العلمية.

وفي القسم الأخير: يعرض «فابياني» بطريقة شاملة صورةَ عالم الاجتماع واقفًا ضد التصورات المقولبة التي وضعت مرارًا وتكرارًا صورةً عن «بورديو» الخجول سياسيًّا والملتزم ثوريًّا في الجزء الأخير من حياته. بينما هو في الواقع يدافع بشكل جدلي عن صورة المثقف والمفكر المنتقد والمندد، والمجدد لأنماط التفكير الثقافي والسياسي والسلوك الاجتماعي، جنبًا إلى جنب مع صديقه المفكر الفرنسي «بيار فيدال- ناكي». ومن ثَمَّ يرى الباحث أهمية ما مارسه «بورديو» من تأثير في الحياة الاجتماعية، الذي أشار إليه «بورديو» نفسه خلال ممارسته وإنتاجه.

هذا الاهتمام هو في الواقع، حسب المؤلف، موجود في أشكال عدة هي: أولوية الجسد في العلاقة العملية بالعالم التي بُلورت في الأعمال الأنثروبولوجية في موضوعات تتجسد في موضوعَي: المعاناة، والشغف.

وفيما يتعلق بالنقطة الأخيرة، نلاحظ أن تحليل «فابياني» يبدو كأنه وصل بشأن هذه المفاهيم إلى طريق مسدود: «العلاقة بالتحليل النفسي هي إحدى النقاط الأصعب في البنيوية التوليدية، وبورديو لم يساعد القراء ولم يمهّد الطريق للتفسير».

في الفصل الأخير: سنصل إلى المقاصد السامية للكتاب التي تتجلى في إضاءة منهج «بورديو» انطلاقًا من سيرة حياته الذاتية والفكرية، وأيضًا في إبراز أهم المشاكل التي اعترضت ممارسته العلمية على نطاق أوسع. ومن هنا تبدو أطروحة الكتاب واضحة: إن عالم الاجتماع اتبع نمطًا مميزًا من الحياة اتسم في مجمله بـ«البطولة» التي كانت وقودًا فعالًا في مساره الاجتماعي، ودفعه إلى مضاعفة مجهوداته وزيادة إنجازاته العلمية. وبناء عليه يحدد «فابياني» الطابع الاستثنائي لهذا البطل المتمثل في قدرته الانعكاسية على نقد ذاته وتجاوز عثراته والإصرار على مواقفه الثقافية والسياسية مهما كلفه ذلك من تضحيات. والنتيجة: أن «بورديو» تمكن في سنوات حياته الأخيرة من تأسيس نظام سوسيولوجي نظري وتطبيقي شمولي كان قد سهر على تشييد صرحه بجهد ذاتي وفكري استثنائي.



رحيل ميشال بيتور
الرواية الجديدة.. مدرسة النظر بامتياز!

حسّونة المصباحي
كاتب وروائي تونسي

في الرابع والعشرين من شهر أغسطس (آب) ٢٠١٦م، انطفأت روح الكاتب الفرنسي الكبير ميشال بيتور عن عمر يناهز ٨٩ عامًا. وقد فاجأه الموت في بيته الخشبي في منطقة «سافوا العليا» السويسرية التي اختار الإقامة فيها بعد أن عمل سنوات طويلة في جامعة جينيف، شارحًا أعمال كتاب وشعراء كبار أحبهم، وبهم تأثر، من أمثال بلزاك، وفلوبير، وفيكتور هيغو، ورامبو، وآخرين. وقد اختار هذا البيت مع زوجته؛ لأنه لا يسمع من حوله غير صوت الريح، ورنين النواقيس، وهدير المياه المتدفقة من أعلى الجبال، وأغاني الطيور التي تكثر في الغابات بعد انجلاء الشتاء.

حتى الأيام الأخيرة من حياته المديدة، ظلّ ميشال بيتور دائب النشاط والعمل، محاطًا بالكتب، ومستمعًا إلى الموسيقا، ومستقبلًا أصدقاءه، وصحافيين يرغبون في التحاور معه حول أعماله المختلفة والمتعددة المشارب. وفي عام ٢٠٠٦م، قامت دار «لا ديفيرانس» بنشر هذه الأعمال التي تضم روايات، وأشعارًا، ودراسات أدبية وفلسفية ونقدية، ونصوصًا عن رحلات كثيرة عبر العالم، في ١٢ مجلدًا. وآخر كتاب أصدره ميشال بيتور كان عن الشاعر الفرنسي الشهير فيكتور هوغو. وبذلك يبلغ عدد الكتب التي ألفها ما يزيد على ألفي كتاب!

وقد ولد ميشال بيتور في شمال فرنسا في الثاني عشر من شهر سبتمبر (أيلول) ١٩٢٦م. وفي سنوات شبابه، انتسب إلى جامعة السوربون؛ لدراسة الأدب الفرنسي. وبعد حصوله على شهادة مرموقة في هذا المجال، انصب اهتمامه على الفلسفة، فانصرف لدراستها بحماس فيّاض. وقد وجد في دروس ومحاضرات الفيلسوف الفرنسي الشهير غاستون باشلار ما زاده عشقًا للفلسفة التي ستظلّ حاضرة في أعماله وفي أفكاره وأطروحاته حتى النهاية.

دعوة من طه حسين

وفي مطلع الخمسينيات من القرن الماضي، انطلق ميشال بيتور إلى مصر بدعوة من وزارة المعارف التي كان يشرف عليها طه حسين لتدريس اللغة الفرنسية في معهد مدينة المنيا بمنطقة الصعيد. وستكون الأشهر الثمانية التي أمضاها هناك، غنيّة بالتجارب على جميع المستويات. وعلى رغم أن التلاميذ لم يظهروا رغبة كبيرة في تعلم لغة موليير، فإن ميشال بيتور وجد في أجواء مدينة القطن التي لا تزال عابقة بروائح التاريخ الفرعوني، ما حرضه على التعرف إلى أحوال الناس، وطبائعهم، وتقاليدهم وعاداتهم.

وفي النص البديع الذي خصصه لتجربته المذكورة، والمنشور في كتابه «عبقيّة المكان»، يشير إلى أن أغلبية سكان المنيا مسلمون، غير أن عددًا قليلًا منهم كانوا يظهرون التعصب والتزمت، والتمسك بالقواعد الدينيّة الصارمة (...). وهناك أيضًا بضع كنائس قبطيّة، وعادة ما تشتعل المعارك حامية بين الأقباط الأرثوذكس، وهم الأغلبيّة، وبقية الفرق المسيحية الأخرى خصوصًا خلال الاحتفالات الدينية الكبيرة. وقد لحظ ميشال بيتور أن سكان المنيا يحتفظون ببعض التقاليد التي كانت سائدة في العهود الفرعونيّة. فعندما يقبل الربيع، يفضلون السهر خارج بيوتهم، مرتدين ثيابًا جديدة. وعلى الأبواب يعلقون باقات من الزهور، ومن الثوم. وتتعطر المدينة بروائح شذيّة تدلّ على السعادة، وعلى فرحة الحياة. وغالبًا ما يستغل التلاميذ الاحتفالات الشعبيّة التي تكثر في هذا الفصل، لكي يهجروا الدروس. وهم لا يفعلون ذلك للتمتع بمباهج الاحتفالات فقط، بل هربًا من خوض امتحانات آخر السنة الدراسية التي ترعبهم كثيرًا.

وفي مطلع الخمسينيات، أصدر ميشال بيتور كتابه الأول، وكان بعنوان: «ممرّ ميلانو». بعدها أمضى بضع سنوات في مدينة مانشستر البريطانية لتدريس الفلسفة في جامعتها. ومن أجواء هذه المدينة الصناعيّة التي يلفها الضباب الكثيف في النهار كما في الليل، استوحى موضوع روايته «جدول الأوقات». بطل هذه الرواية موظف فرنسيّ يدعى جاك ريفال، ينشغل بكتابة يومياته في مدينة «بلاستون» الخيالية، التي لا تختلف كثيرًا عن مانشستر. وهو يكثر من الحديث عن الزمن، حيث يبدو له أحيانًا أن الضجر الذي يقرض روحه وسط الضباب، يمنعه من أن يدرك معنى الماضي، ومعنى المستقبل. أمّا الحاضر فشبيه بكتلة متجمدة.





ويرى ميشال بيتور أنه من الخطأ أن ننظر خطيًّا إلى الزمن. وهذا ما أشار إليه القديس أغسطين في اعترافاته؛ فالماضي والمستقبل له ليسا لهما واقع في ذاتيهما. وهما لا يوجدان إلا في وعينا، وفي ذاكرتنا. لذلك يمكن القول: إن هناك حاضر الماضي، وحاضر الحاضر، وحاضر المستقبل.

الشهرة التي كان يطمح إليها

كان على ميشال بيتور أن ينتظر سنة ١٩٥٧م لكي يحصل على الشهرة التي كان يطمح إليها. ففي تلك السنة أصدر روايته الثالثة وكانت بعنوان «التغيّر». وهي تصور رحلة ليلية في القطار بين باريس وروما، «عاصمة إمبراطورية العالم». والشخصية الرئيسة فيها رجل يرغب في أن يلتقي عشيقته. وأثناء الرحلة يسافر في الماضي، وفي الحاضر، وفي المستقبل. ومرة أخرى يظهر ميشال بيتور اهتمامًا بالزمن كما هي الحال في «جدول الأوقات». وقد حازت الرواية جائزة «رونودو» المرموقة. أمّا النقاد الطلائعيّون فقد استقبلوها بحفاوة كبيرة، وعدوها من أهم الأعمال التي تجسّد تيار ما سمي في ذلك الوقت بـ«الرواية الجديدة». وها هو ذا ميشال بيتور يحتل مكانة بارزة بين رموز هذا التيّار من أمثال ألان روب غرييه، وناتالي ساروت، وروبير بينجي، وكلود سيمون. وقد قال في هذا الشأن: «الرواية الجديدة كانت بالنسبة لي مدرسة النظر بامتياز، فلكي نصف الأشياء بشكل جيّد، علينا أن نتمعن فيها، وعليها نركز انتباهنا. من هنا حضور النظر الثاقب في روايتي».

كان على ميشال بيتور أن ينتظر سنة ١٩٥٧م لكي يحصل على الشهرة التي كان يطمح إليها. ففي تلك السنة، أصدر روايته «التغيّر». وقد حازت الرواية على جائزة «رونودو» المرموقة، أمّا النقاد الطلائعيّون فقد استقبلوها بحفاوة كبيرة، وعدوها من أهم الأعمال التي تجسّد تيار ما سمي في ذلك الوقت بـ«الرواية الجديدة»

وفي الستينيات من القرن الماضي، سافر كثيرًا عبر العالم. فكان في أميركا الجنوبية. وكان في اليابان، وكان في الولايات المتحدة الأميركية. وقد سعى إلى كتابة رواية عن الفضاء الأميركي، هائل الاتساع. لذلك جمع كثيرًا من الوثائق التاريخية والأدبية وغيرها. وفي النهاية، جعل من كل ما جمعه، ومن كل ما عاشه من تجارب، كتابًا وصفيًّا للواقع الأميركي في جميع تجلياته. ومنذ ذلك الحين، انقطع ميشال بيتور عن كتابة الرواية لينشغل بكتابة أشعار، وتحقيقات، ودراسات فلسفية ونقدية، ونصوص مستوحاة من رحلاته عبر العالم. كما أنه أصبح يولي اهتمامًا كبيرًا للموسيقا التي علمته كيف «يصغي إلى رنين الكلمات» بحسب تعبيره.

في أحد الحوارات التي أجريت معه في نهايات حياته، قال ميشال بيتور: «لم تعد لي مشروعات كبيرة؛ فأنا أعيش الآن حالة وقف التنفيذ. والوقت يزداد ضيقًا يومًا بعد آخر، لذا عليّ أن أتعامل معه بشكل مختلف. ما زلت مواظبًا على الكتابة، لكني أكتب لأصدقائي، ولرسَّامين ومصوّرين يرغبون في التعاون معي».

أنف القديسة

عماد الورداني

كاتب مغربي

بضفيرتين حريريتين تُلاعبني في مهدي، خصلاتها الكستنائية تدغدغ أرنبة أنفي، تتسرَّب إلى منخري رائحة الحناء المعطرة بماء الورد، تخدرني، وسرعان ما تنحبس أنفاسي، تحمر عيناي، كأنهما تستعدان للبكاء، تنتشلني من ضياعي، تصنع لي أرجوحة من ضفيرتيها، أتشبث بهما، تهدهدني لأنام، تتألم في صمت وكلما تألمتْ أمعنتُ في إحكام قبضتي على الشعيرات المنفلتة مني، وحينما تطرحني في مهدي أدخل في جدبة بكاء لا تنتهي، تلقمني ثديَها فأنام بعنف، بينما رائحة الحناء تداعب أحلامي البيضاء.

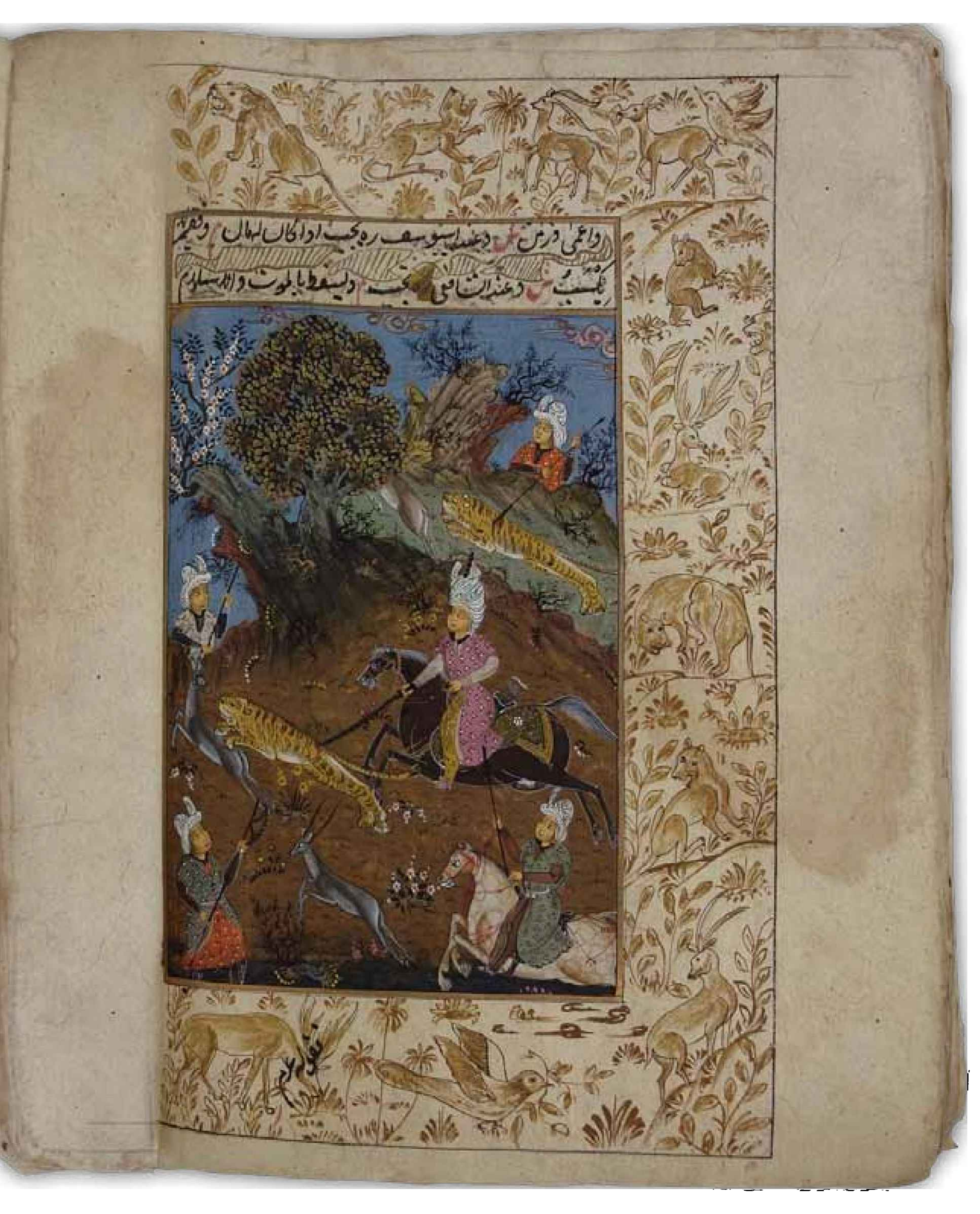
حينما صحوت من مهدي وجدتني طفلًا مشاكسًا بملامح غير بريئة، شريرًا كنت، ولا أقبل بأنصاف الحكايات، صارت أمي تطعمني خيالها لأنام، كلما حكتْ استنفرتُ أنفي لأفرّ من حلم يترصدني. لم تتعبْ من صفاقتي، ظلتْ ترسم عالمها كي أتملَّكه بلا حذر، تحدقُ في عيني وأنا أحدق في شفتيها وهما تطرزان الحكايات، تتجسَّسُ على جفوني، أتظاهر بالنوم، وحينما تصمتُ، أحتجُّ، فتعيد حكايتها إلى الصفر، وجهها يواجهني، يلعنني في سره، أمعن في الإنصات، تمعن في الوصف والثرثرة، تؤجل النهايات، أؤجل النوم، كأننا نتبارز، كأننا نتعارك في صمت، لكنها تنتصر على انتظاري، كبرتُ وأنا منهزم.

وحينما كبرتُ مرة أخرى صارت تطردني من مجالس النساء، ترميني بحثيات الثلج، وأنا كالملسوع أطعم رأسي بقايا الحروف الناقصة التي أقتنصها من وراء الباب، أتلصَّص بكل حواسي على حكايات النسوة، وبقايا الضحكات التي تلطم خدي، تحكي بمهارة بينما النسوة يضحكن بخبث، كم كرهت ضحكاتهن، كرهت الحكايات بروائحها التي تعكر مزاجي، كلما باغتتني أمي وأنا متلبس بجرمي، تطردني إلى شارع بارد كي أشارك أطفاله قتل الوقت، ولم يكن مزاجي يسمح بالبحث عن حكايات جديدة خارج الخدر. في الليل أتظاهر بالمرض، أتظاهر بالموت، كي ترافقني في رحلة الخداع، وكي أقتنص منها حكايتي الناقصة. أشمها، أتبين أي معين تنهل منه. وهي تمنحني ما ينقصني، أشرب من غيمها المدرار ولا أرتوي، ظمآنًا كنت، أتزود برذاذها وهو يتطاير في وجهي، يغسلني من جرح يسكنني، كذبتي لا تصلح إلا لليلة واحدة، لذلك أجهد عيني كي لا تنهزما. لكنهما تخذلان هوسي، فألعنهما في حلمي، أفركهما، ثم أبرحهما ضربًا، تدمعان بلا رحمة، أسخر منهما، وأعيش النهايات في حلمي مغمض العينين.

فقدت عيني في الحلم، صارت المنامات سوداء، لم أعد أتبين الوجوه، أشعر بحركاتها، وكلما صمتتْ أتيهُ، كأن الصوت يرشدني في تيهي، وحينما تنطبق الشفاه أضيع، تبتلعني دوامة الرمل، تمتصني إلى باطنها، أقاوم بجسدي الضرير، أتشبث بحبات الرمل التي صارت جمرًا يحرق باطن كفي، ألتهب، يتسرب الحريق إلى عيني، تتفجر العيون مني، تطفئ حرائقي، فأنساب مع حركة الماء رقراقًا، أتنفس بعمق، أتحسس الماء المتدفق مني وحولي، أغرق فيه، كأن عيني تغرقان في عيوني، أستغيث، ينفجر من حلقي هديل أصوات مكدسة طالها النسيان، أستغيث بعماي عله يخلصني من غرقي، تمتد يدها لتنتشلني من مناماتي السوداء، تمسح جبيني، تلقمني حكاياها، أنام بعينين مطمئنتين يلفهما البياض.

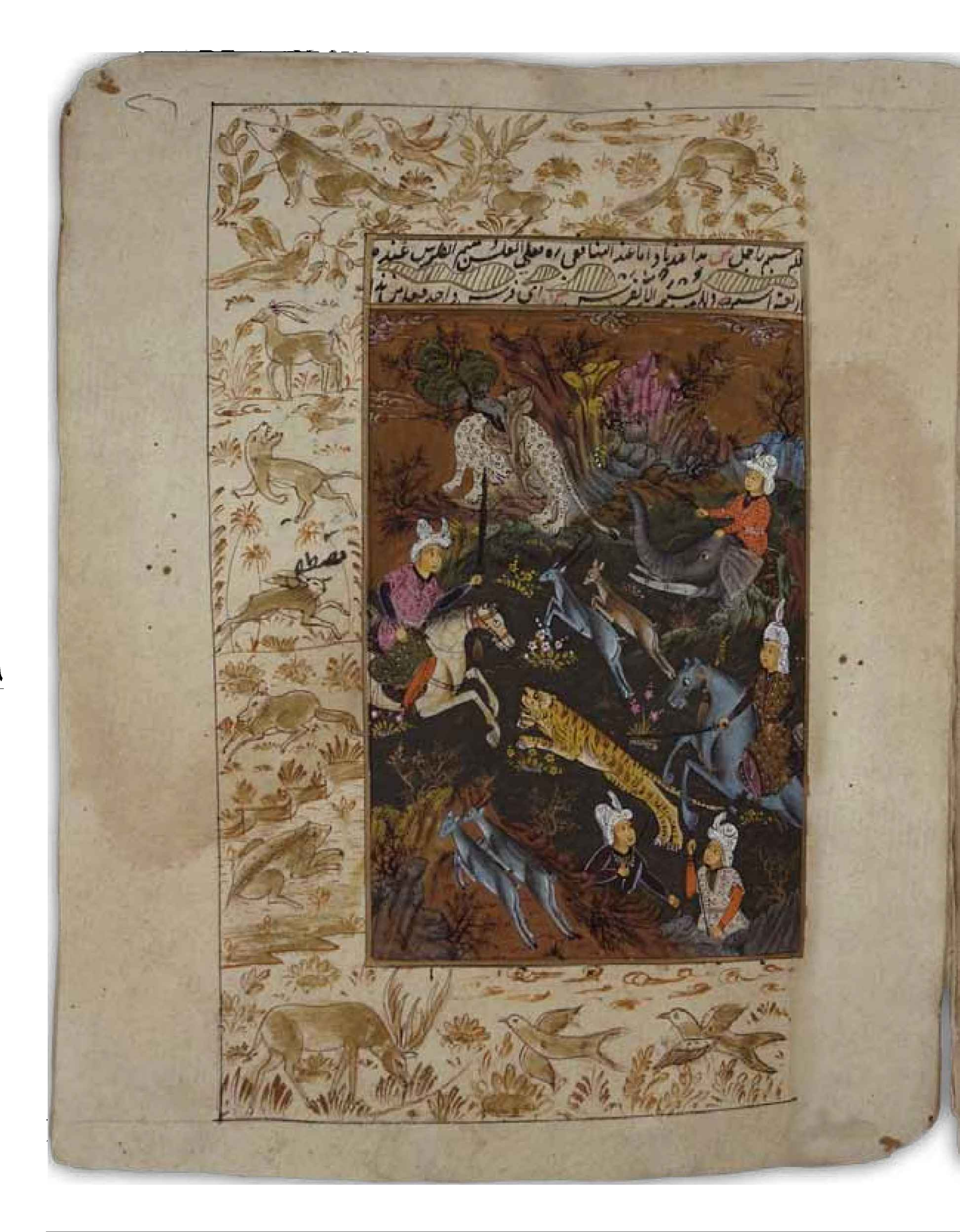
لم أفقد عيني، ظلتا في جحرهما تشهدان على جرمي، تتواطآن في صمت، تباركان رجلي وهما تتوغلان في الأرض الخضراء، تشجعاني على قطف الفاكهة، أشمها ثم أقضمها، أطعم بقاياها لأرقي، عاقبني أنفي، أغلق خياشيمه، شدد الحراسة على منخاريه، منع الروائح من العبور إلى عقلي المشتت، تيقنت أن لعنةً أصابتني، أيقنتُ أن الأنف يعاقبني لأنه سئم حيلي. تنبهتُ إلى أنفي الحساس، عالجتُه بدموعها، عطرته، كأنها تطلب مغفرته، تمنَّعَ وانكمشَ، صار لا يستنشق سوى رائحتي، يهددني إن سعيتُ إلى الخلاص منه. دربتُ أذني بحكاياها على التقاط الروائح. أترصد روائح الحكاية، أسجلها في دفتري، صارت الكتابة شفائي من أنف يزين وجهي دون أن يدق نواقيسه، كما تدق قلبي.

أمي نضجتْ، أصبحتْ طفلة وديعة بضفيرتين اشتعل البياض فيهما، تمشطهما كما يليق بقدِّيسة، تزينهما بخيوط حريرية، تنتظرني كل مساء لأطعمها حكاياتي الباردة التي لا تشبه حكاياها الدافئة، كانت تنام كلما اقتربتُ من منتصف الحكاية، كأنها تصرُّ على إذلالي، أنا الذي لم يتعلم من حكاياها كيف أكون. أمي الآن تنام قريرة العين، تعلوها ابتسامة حنون، كما يليق بقديسة، وأنا كالمهبول أتطلع إلى أنفها وهو يعب حكاياتي، أتطلع إليها، وأتساءل إن كان يشبهني أم أشبهه؟



مخطوط شرح على (النقاية مختصر الوقاية)

من مقتنيات مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية.



لمؤلف لم يذكر، يعود تاريخه إلى القرن الحادي عشر الهجري الموافق للقرن السابع عشر الميلادي، وهو مخطوط في الفقه الإسلامي ويتصل بأشهر مؤلفات الفقه الحنفي، فيه أبواب مصارف الخراج.

خمسون عامًا
على صدور موسم الهجرة إلى الشمال

لما غادر «الطيب صالح» السودان مطلع خمسينيات القرن المنصرم متوجهًا إلى المملكة المتحدة، شُغل أول ما شُغل بالرد بالكتابة على أحد كتبة الإمبراطورية، ألا وهو البريطاني ذو الأصول اللبنانية «إدوارد عطية» الذي عمل مديرًا لقلم المخابرات البريطاني في الخرطوم، كانت له اهتمامات أدبية وعلى وجه التحديد كانت له محاولات في كتابة الرواية، كما كتب الرجل بضعة كتب تتمحور كلها حول السياسة البريطانية في الشرق الأوسط، وله سيرة ذاتية صدرت مبكرًا (١٩٤٦م) بعنوان: «عربي يحكي قصته» وكتب أيضًا روايتين؛ الأولى بعنوان «الطليعي الأسود» ١٩٥١م، والأخرى بعنوان «النسر» ١٩٦٠م.

* * *

وُلد «الطيب صالح» قرب النهر، يا سادتي، على بعد بضعة فراسخ دفن؛ حيث «إن الموت لا شك يسكن في تلك البقعة من النهر»، مثلما ذكر «مريود» في أحد منولوغاته. وترك «كرَمَكُول» وهو يافع، وظَلَّ «طعمُ ماء النيل أيام الفيضان، وطعم الأخشاب المبتلّة، وأوراق الأشجار، والعين، طعم الموت، صافٍ في أماكن الرمل، عَكِر في محلات الطين» يلاحقه، جاء إلى المدينة يلاحقه أيضاً صوت جده وأُلْفَة المكان. دفعته تلك الذاكرة دفعاً، غير باغٍ في أن يندغم في أزمنة المدينة التي ظلَّت تلاحقه حيثما ذهب، والسرد ومقاماته ولدت في المدينة، على الرغم من زعم النقاد أن برجوازية المدينة وليبراليتها قد انتهتا بظهور الرواية.

* * *

نص «الطليعي الأسود» نص كولونيالي وبامتياز، صورة للآخر الأسود رسمت بريشة أحد كتبة الإمبراطورية في صيغة سردية، كيف أن شابًّا سودانيًّا ذهب لبريطانيا للدراسة وكان ما كان من صدمة حضارية، احتال عليها بأمرين: الأول أنه كان قارئًا نهمًا ليس ثمة من سقف معرفي لقراءاته، والثاني حينما اكتشف قدراته في الرسم والتشكيل وأيضًا قدراته في ترويض «الحصين البيض» بعبارته، عرف نساء كثيرات، وكما يدرك القارئ الحصيف ذكاء «الطيب» حينما حوّر كل ذلك بذكاء سردي إلى مجرد «أوهام استشراقية» في نصه «الموسم»، الذي هو نص ما بعد كولونيالي وبامتياز. لا تخطئ عين القارئ الحرة عناصر التناص المتنوعة فيما بين النصين.

كان ذلك آخر ما قرأه «الطيب صالح»: نص اللبناني إدوارد عطية «الطليعي الأسود»، وفكرة الرد بالكتابة جاءت كردة فعل متوترة لتواصله مع ذلك النص الكولونيالي، ومن هنا كانت آلية الكتابة الأولى للسؤال الذي شغل ذهنه طويلًا: «كيف الرد كتابة على ذلك النص»؟ بل ونضيف هنا أن عنصر السيرة الذاتية لا تخطئه عين الناقد الحرة بخاصة في «الموسم» من دون كل نصوص «الطيب صالح».

* * *

حينما وَطِئَت أقدامُه بلاد الإنجليز، فَتَحَ على تيارين في التفكير عينَه؛ أولهما روايات فرجينيا وولف، والآخر الكتابة البريطانية التي نزعت نحو صيغةٍ من صيَغ الاشتراكية كانت شائعة آنئذ (برناردشو وكتابات هارولد لاسكي). إلا أن أهَمّ من كل ذلك، كان قصص البريطاني (سومرست موم) الذي أعدَّ «الطيب صالح» عنه برنامجًا إذاعيًّا، نُشر لاحقاً في مجلة «هنا لندن». ما ذكره في سياق عَرْضِه لقصصه أنه فُتِنَ بطرائق نسجه للقصة، وأنه تناول، فيما تناول، حكاياتٍ شائعةً في بريطانيا، وأعاد صَوْغَها (قصصياً- سردياً)، وأغلب الظنّ أنه حالما كتب «نخلة على الجدول» وتوارت حماسته لـ(موم)، وأَطَلَّ بصوت قوي وناضج في أن يَصُوغ من ذاكرته قصةً تشبه قعر ذاكرة السودان، بخاصةٍ ترابلته (مزارعيه) ورائحة وطعم أزمنتهم الاجتماعية التي خصَّها بكثير من (العناية السردية). منذ تلك اللحظة رُفع الطيب إلى مراتب- مقامات السرد ومدارج الساردين.

كتب «الطيب صالح» نصه «عرس الزين» ١٩٦٣م، ونشره لاحقًا في إحدى المجلات، إلا أنه وفي اللحظة التي فرغ فيها من كتابته كان قد عرف طريقه لكتاب المفكر المارتنيكي «فرانز فانون» «معذبو الأرض» في ترجمته الإنجليزية الأولى التي صدرت في العام ذاته، كما هو معلوم فإن مشروع «فانون» يمكن اختزاله اختزالًا غير مخل في كونه مشروع عمل على «نقد الهندسة الكولونيالية»، وقد انفعل «الطيب» أيما انفعال مع «فانون» وكان ذلك متزامنًا مع اهتمامه بفرويد وطور اهتمامًا خاصًّا بالبريطاني «رتشارد بيرتون» مترجم «ألف ليلة وليلة» إلى الإنجليزية وعدد من المؤلفات الأيروسية الشرقية. من هنا كانت آلية أخرى قوية هذه المرة لصياغة ذلك النص المنتهك والمحول للحقيقة السردية بعبارة «هومي بابا» في سياق تعليقه على «فانون»، صيغ سردية سائدة آنذاك في المشهد السردي العربي أواسط عقد ستينيات القرن الماضي.

هكذا أرسل «الطيب» نسخة إلى صديقه «توفيق صايغ» رئيس تحرير مجلة حوار، بعد أن بعث لصديقه آنذاك الذي ترجم نصوصًا لنجيب محفوظ ويوسف إدريس وآخرين، «دينس ديفز جونسون»، وذلكم هو السبب في كون الطبعتين العربية والإنجليزية صدرتا في التاريخ نفسه.

صدرت «الموسم» في عدد سبتمبر المزدوج عام ١٩٦٦م من مجلة حوار اللبنانية، وكان ذلك هو العدد قبل الأخير منها؛ حيث توقفت حينما اتهمها البعض بـ«العمالة»، وقد كتب «الطيب صالح» (٢٠٠٥م) قائلًا: «... نشرت الرواية في مجلة «حوار» وكان ذلك تضامنًا مع صديقي توفيق صائغ ... والذي وعدته بأن أرسل له الرواية لنشرها في مجلته... ولم يتوقف الهجوم على المجلة وعلى توفيق صائغ حتى أحس بشكل جلي بعدم قدرته على الاستمرار وكان أن توقفت المجلة وهاجر إلى أميركا حيث عمل بالتدريس حتى توفي من بعد ذلك ببضع سنوات».

سرعان ما تعددت الاستجابات لذلك النص غير العادي، تراوحت فيما بين كتابات انحازت بحماسة لا نظير لها لأفق التجريب وطرائق السرد غير المألوفة، وكتابات أخرى فجعت في كون النص كان «غريبًا» على ذاكرة الكتابة السردية العربية. في هذه الأجواء كتب الناقد المصري الكبير الراحل «رجاء النقاش»: «... يمتاز الطيب صالح بأسلوبه العربي الجميل النقي، فجملته موسيقية صافية كما أنه يعرف بيئته المحلية معرفة دقيقة ويملك في نفس الوقت نظرة إنسانية عميقة وواضحة ويرسم صورًا ونماذج إنسانية قوية وشديدة التأثير». وهكذا كانت هذه الكتابة كفيلة بأن تتبنى مؤسسة دار الهلال في إصدارها الراتب (شهري) وفي عددها ٢٤٥ لشهر مايو ١٩٦٩م؛ طباعة ونشر «الموسم» في كتاب قُدِّر له أن يُشيع أجواءً نقدية فيها الكثير من الانفعال النقدي والعاطفي والانطباعي في أحيان أخرى كثيرة.

نَفَذَ «الطيب صالح» إلى عمق الحياة بذلك النص؛ لأنه أراد، مثلما أراد «جويس»، أن «يبحث عما تبقى من حياة حقيقية عوضًا أن ننفخها بالرّومانسية... أحاول أن أؤسِّس أدبًا انطلاقًا مِنْ تجربتي الشخصية، وليس انطلاقًا من فكرة مُسْبَقة أو مِنْ إحساسٍ عابر أو طارئ»؛ هذا ما تحكيه البنية الداخلية «لموسم الهجرة إلى الشمال». فقد سعت الرواية، فيما سعت إليه، أن تنسف تجلِّيات الكولونيالي في فضاءات جغرافيا سياسية أنهكها عنف الاستعمار والهيمنة، وتَشَظَّت ذاتُ الإنسان فيها وقيمه وتاريخه، وعَزَفَ «الطيب صالح» على وتر انشطار الخطاب الكولونيالي الذي نفثَ سُمومَه ردحًا من الزمن بصوتٍ تعدَّدَت نبراته؛ حيث عمل كلُّ نَبْرٍ سَحْلًا وتمزيقًا وشتاتًا (دياسبورا) واسترقاقًا للكائن المحيطي، هكذا نزعم أن تلك ثيمة «الموسم» أو قل إنها أحد مستويات تفسير النص أو حدود تأويله أو مع إيكو «حقيقته السردية».

ذلكم «النص العلامة» قد حَفل بقدرٍ هائلٍ من شفرات وعلامات الشِّعْريّ، إلا أنه لم يقْرُب من «رواية شعرية» مثلما هو النص الخاتم في حسباننا لمشروعه السردي «مريود»، إنه نصٌّ علامة في كونه قابلًا لكل التفسيرات وتوليد دلالات قارّة، أدْخَلَ «الطيب» الإنسان التاريخ بالكتابة السردية ونفضَ عنه أغبرة تراكمت عبر السنين من العنف والإذلال والاسترقاق، لا بل حَرَّرنا من ربقته. نراه الآن، ومن بعد مضي نصف قرن من لحظة كتابته وصدوره: «نص ذكي»، زاوج بين الواقع والرمز والأسطورة والتاريخ. كما أشار الناقد التونسي الكبير «توفيق بكار»: هذا النص، ومن بعد مضي نصف قرن من الزمان، ما زال حضوره باهرًا في مشهد الكتابة السردية وما زال يحال إليه في سياق الدراسات ما بعد الكولونيالية ويدرس في مؤسسات أكاديمية عديدة حول العالم كنص أثري بصورة ما فتح أفق الدراسات البينية واشتغالات الخطاب الكولونيالي وتجلياته في المجتمعات المعاصرة.



أحمد الصادق

أكاديمي وكاتب سوداني

هذا النص، ومن بعد مضي نصف قرن من الزمان، ما زال حضوره باهرًا في مشهد الكتابة السردية وما زال يحال إليه في سياق الدراسات ما بعد الكولونيالية ويدرس في مؤسسات أكاديمية عديدة حول العالم

الدبلوماسية الشعبية:
الصحافة ليست كلَّ شيء



زيد الشكري

كاتب سعودي متخصص في الصحافة ووسائل الاتصال

في تعليق له مع القناة البريطانية الرابعة حول صورة المملكة في أوساط البريطانيين، كشف وزير الخارجية السعودي عادل الجبير بأنه على الرغم من عدالة قضايا المملكة، إلا أن المملكة لم تقم حتى الآن بالدور اللازم في التواصل مع دوائر التأثير داخل المجتمع البريطاني. الجديد الذي يمكن ملاحظته في تعليق الوزير أنه لم يقتصر في شرح تصوره لصناعة التأثير وصياغة الوعي بحصره على المؤسسات الإعلامية، بل تجاوزها ليركز أكثر على التواصل مع مراكز البحث، والمؤسسات الأكاديمية والثقافية، وذكر تحديدًا أهمية التواصل مع المجتمع البريطاني.

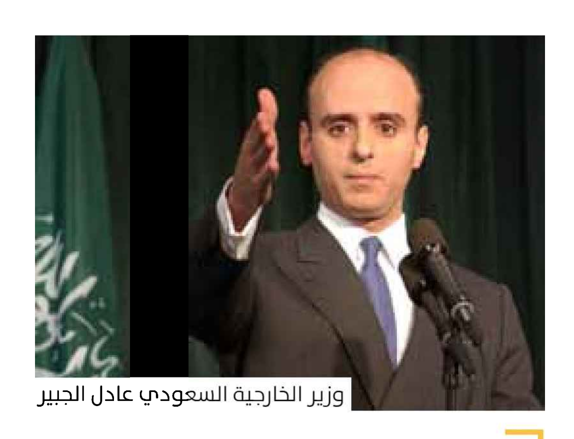
بشكل ضمني، أراد الوزير أن يلخص الإشكالات المتعلقة بصورة السعودية خارجيًّا في غياب التأثير الفاعل لمفهوم «الدبلوماسية الشعبية/ Public Diplomacy» للمملكة، وهو المفهوم الذي يقدم رؤية أوسع نحو مصادر صناعة التأثير؛ وتحديدًا من يصنع هذا التأثير، ومن أين يبدأ، وكيف يبدأ، وما المواقع التي ينتقل من خلالها، وما الآليات التي تكرسه وتروج لوجوده؟

ما زال معظم المهتمين بتشخيص صورة المملكة خارجيًّا يحصرونها على التأثير الصحافي والإعلامي، وتحديدًا ما يكتب وينشر عن السعودية في وسائل الإعلام المرئي، والمقروء، والمسموع. ويقرر هؤلاء المهتمون من خلال ما تتناوله وسائل الإعلام عن المملكة أن الصورة الذهنية والانطباعات والمواقف المتشكلة عن المملكة نشأت بفعل افتقاد السعودية لصوتها في الصحافة الغربية، وأن هذه الصحافة طالما عمدت إلى عرض القصص والمواد الصحافية غير الدقيقة عن المملكة، وإلى تشويه مواقفها الحقيقية في أوساط المجتمع الغربي والمؤسسات الدولية.

ويتعاظم الشعور بأن المملكة مستهدفة بتشويه صورتها والإساءة لمواقفها بعد أن قررت المملكة أن تخوض دورًا أكبر في كبح صراعات المنطقة، وهو الأمر الذي يمليه المنطق السياسي بحكم حجم تأثيرها السياسي ودورها الديني والاقتصادي، والتزامها العروبي تجاه أحداث المنطقة، لا سيما أن الأحداث السياسية التي تعصف بالمنطقة على أكثر من صعيد منذ خمسة أعوام قد أفرزت حركات تطرف متوحشة ترفع شعارات دينية إسلامية، وتقاتل في أكثر من بلد عربي. وعلى الرغم من أن السعودية تعد من أكثر دول العالم التي تم استهداف أمنها ومنشآتها من هذه المجموعات، وعلى الرغم كذلك من موقفها الواضح في دعم أي جهد دولي لمحاربة هذه الحركات، إلا أن هناك مؤسسات غربية إعلامية وسياسية اجتهدت دومًا في محاولة تفسير جذور تطرف هذه الحركات من خلال عرض قراءات لأصول هذه الظاهرة بربطها بدول معينة في المنطقة، ومنها المملكة.

تفعيل الأنشطة الاتصالية

ومع هذا الواقع تتضاعف حاجة دولة بحجم المملكة إلى تفعيل أنشطتها الاتصالية بمفهومها الشامل تحت مظلة الدبلوماسية الشعبية كما لخصها الوزير، بما يضمن تبيان مواقفها في سياقاتها الصحيحة، ويحصن صورتها في الأوساط المؤثرة من أي محاولات لتشويهها والإساءة إليها. وعلى الرغم من أن الإعلام هو إحدى أدوات التأثير فيما يتعلق ببناء الصور الذهنية، إلا أنه في مفهوم الدبلوماسية الشعبية هو محطة نهائية لظهور هذا التأثير وليس صناعته، إذ إن هناك محطات في صناعة التأثير تسبق ما يتم تعاطيه في وسائل الإعلام، وهي


وزير الخارجية السعودي عادل الجبير

يتعاظم الشعور بأن المملكة مستهدفة بتشويه صورتها والإساءة لمواقفها بعد أن قررت المملكة أن تخوض دورًا أكبر في كبح صراعات المنطقة

الميدان الأصيل الذي يتم فيه بناء الأفكار والصور الذهنية، قبل أن تجد طريقها، أو يتم ترحيلها معلبة وجاهزة إلى الوسائل الإعلامية.

يجب أن يتم تجاوز قناعة أن تحقيق مصالح الدول السياسية يمكن الاكتفاء بإنجازه عن طريق الاتصال على مستوى المسؤولين الرسميين بين الدولتين فقط، والتقليل من أهمية التواصل مع الناس والمؤسسات العامة والخاصة في تلك الدول، إذ لا يجب أن يفوتنا ملاحظة أن هناك دولًا تتأثر تحركات مسؤوليها وتوجهاتها السياسية برأي دوائر كثيرة في مجتمعاتها، وهذه مهمة تنجزها الدبلوماسية الشعبية التي لم يعد تفعيلها مجرد ترفٍ، أو شيئًا يمكن التخلي عنه، أو التقليل من أهميته، بل باتت اليوم مكونًا رئيسًا لدعم أداء وزارات الخارجية في كثير من الدول لا سيما الكبرى، ويقع في صلب التوجهات الإستراتيجية للسياسة الخارجية لهذه الدول، تحاسب عليه ولا تتهاون فيه.

وقد استدعى الكنيست الإسرائيلي مؤخرًا رئيس الوزراء بنيامين نتنياهو أمام لجنة الرقابة في الكنيست، وخصص جلسة استثنائية لمساءلة حكومة نتنياهو حول أداء وزارة خارجيته فيما وصفوه بإخفاقات الدبلوماسية الشعبية ضد حركة (BDS) التي تنشط عالميًّا للدعوة إلى مقاطعة إسرائيل وسحب الاستثمارات منها، وفرض العقوبات عليها.

لكن اللافت في معرض دفاع نتنياهو الطويل عن أداء الدبلوماسية الشعبية في وزارته، أنه ركز على «صورة إسرائيل بين الشعوب» في إشارة للهدف الرئيس للدبلوماسية الشعبية وهي

التأثير في الشعوب وليس الحكومات فقط، لافتًا في هذا السياق إلى أن هناك من يدعي أن علاقة إسرائيل مع الولايات المتحدة آخذة في التدهور، ومضيفًا أنه على الرغم من اختلاف إسرائيل مع الإدارة الأميركية الحالية حول موضوع إيران، إلا أن الأهم هو أن الشعب الأميركي ما زال يؤيد حقوق إسرائيل، مشيرًا إلى استطلاع نشره مركز الأبحاث الأميركي المعروف PEW الذي استطلع آراء الأميركيين حول من يؤيدون بين الإسرائيليين والفلسطينيين، فكانت نسبة من يدعمون إسرائيل كبيرة جدًّا.

ولأن الدبلوماسية الشعبية في أبسط تعريفاتها تمثل نشاطًا لأي دولة بهدف التأثير في شعوب الدول الأخرى بما يحقق مصالح سياسية أو منافع اقتصادية، وبما يحافظ على صورة إيجابية تمثل هذه الدولة، فإن إنجاز هذا التأثير يجب أن يمر بسلسلة متنوعة من الأنشطة الاتصالية.

هناك دول تتأثر تحركات مسؤوليها وتوجهاتها السياسية برأي دوائر كثيرة في مجتمعاتها، وهذه مهمة تنجزها الدبلوماسية الشعبية التي لم يعد تفعيلها مجرد ترف

وفي حالة صورة المملكة خارجيًا، فإن عددًا كبيرًا من الأنشطة الاتصالية التي تبتدئ منها صناعة التأثير، لم تحظ بعناية كبيرة من النشاط، فكان إهمالها سببًا رئيسًا في صناعة الصور الذهنية السلبية عن المملكة. ومن الأرجح أن مرد هذا الإهمال هو اللبس في تقييم دور الصحافة في معادلة صناعة التأثير، والمبالغة في تعظيم دورها، من خلال النظر إليها إمَّا كأهم نشاط يستحق التركيز عليه كأولوية بين الأنشطة الأخرى في صناعة التأثير، وهذا يأتي على حساب إهمال النشاطات الاتصالية الأخرى، أو ربما بالنظر إليها كنشاط وحيد، وفي هذا افتراض خاطئ يقدم الصحافة كصانعة للتأثير، لا محطةً نهائية لظهور هذا التأثير الذي صنع خارج دائرتها.

ولقد بدا واضحًا مما يتم تداوله عن المملكة في الأوساط الخارجية والغربية خصوصًا، غياب تفعيل الجزء الأهم في الدبلوماسية الشعبية للمملكة والمتمثل في جوانبها الثقافية والترفيهية والأكاديمية والبحثية وغيرها من الجوانب التي لا تقع ضمن دائرة النشاط السياسي. فتم إهمال التواصل مع الدوائر الثقافية والمؤسسات الأكاديمية والتجمعات الصغيرة المنضوية داخل منظومتها، ومراكز البحث، والجهات الفاعلة غير الحكومية والمنظمات غير الربحية، والتواصل الفعال مع الأفراد المؤثرين وقادة الرأي في مجتمعات تتأثر بهذا النوع من الاتصال.

وهذه الدوائر عامل أصيل ومهم في بداية تكوين الأفكار والمفاهيم، وتطويرها، وترويجها حتى تستوي قضيةً ذات قيمة صحافية تتلقفها المؤسسات الإعلامية كمحطة أخيرة، نرى من خلالها هذا التأثير.

وتتعاظم كلفة غياب تفعيل الجوانب الاتصالية الأخرى في الدبلوماسية الشعبية للمملكة في ظل الثورة التقنية والاتصالية المتمثلة حاليا بشبكات التواصل الاجتماعي، إذ تمكن الأفراد من منافذ الظهور، وبروز صحافة المواطن، ولم يعد الأمر حكرًا في صناعة التأثير واحتكار المعلومة على الكيانات؛ أيًّا كانت هذه الكيانات، سواء إعلامية أم غيرها كما هو الأمر في السابق، فبتنا نرى عددًا من الدول بعد أن أدركت طبيعة هذا التحول، تسارع وترصد الميزانيات الكبيرة في تفعيل ما بات يسمى بالدبلوماسية الرقمية.

الدبلوماسية الرقمية

وتعد الولايات المتحدة أول دولة تدرك أهمية دور العالم الرقمي كميدان مهم لنشاطاتها في الدبلوماسية الشعبية من خلال أسبقيتها في تأسيس أول إدارة بمسمى «الدبلوماسية الرقمية» داخل وزارة الخارجية، وتبعها بعد ذلك عدد من الدول.

تدرك كثير من الدول أنها كلما أرادت الانخراط أكثر في لعب أدوار سياسية أو اقتصادية على المستوى الخارجي، فإن ذلك يحتم عليها أن تقوم بجهود متوازية مع هذه الأدوار على صعيد ضمان صورتها خارجيًا بين شعوب الدول الأخرى. في مطلع أغسطس من العام الجاري، وضعت كوريا الجنوبية أسسًا قانونية جديدة لدعم الأنشطة الهادفة إلى تعزيز صورة كوريا، ورفع مستوى الوعي بين شعوب الدول الأخرى حول سياساتها ومصالحها. وكانت صحيفة «كوريا هيرالد» الإنجليزية قد وصفت هذه الخطوة بالمهمة، لافتةً إلى أنها تأتي استجابةً للنفوذ السياسي والاقتصادي المتنامي الذي تريد كوريا أن تؤديه على المستوى الخارجي، وقد زادت ميزانية نشاطاتها في الدبلوماسية الشعبية بأكثر من ضعفي ما تم رصده لهذه النشاطات في السابق.

ويبقى أن المملكة تتمتع بموقع مثالي لتفعيل سلة كبيرة ومتنوعة من النشاطات الاتصالية التي من شأنها تعزيز صورتها الإيجابية في الأوساط الخارجية، إذ تملك الإمكانيات والموارد المتمثلة في تعدد مؤسساتها التعليمية والبحثية والثقافية والتراثية والإنسانية، وهي مؤسسات يمكن أن تساهم بدور محوري في تعزيز فاعليتها نشاطات الدبلوماسية الشعبية السعودية، على أن تبدأ الخطوة من خلال تبني الإدارات المعنية بالدبلوماسية الشعبية في وزارة الخارجية تنسيق الأدوار بين هذه المؤسسات، والاستفادة من نشاطاتها من خلال برنامج اتصالي شامل.

أغنية تصدح من بيت جاري «الديريّ»

جوان تتر

قاص سوري

في المأوى الجديد الذي استأجرته، ولصقَ الحائط القرميديّ الذي يحوي خلفه في مربع الإسمنت الداخلي عوائلَ من مختلف المدن السوريَّة بعد الخراب الذي لَحِقَ بالبلاد، أستيقظُ صباحًا على أنغامٍ من دير الزور، أتعجَّب، أنا لستُ في الثكنة العسكريَّة حتّى يتسنّى لي أن أسمع هذا النّغم، ولست أحلمُ بكل تأكيد! يباغتني صوت الطفل وهو ينادي والدته: «يُمّه أريد طابتي»، لا شيء يمنعني حينها من النهوض لأفتح باب الشرفة كي أرى الضوء الجديد، وأتأمّل سكينَةَ ساعات الصباح، ولأرى بالذات ما لا يمكن لأحدٍ أن يُبصره، الطفل «الديريّ» بلكنَتِهِ التي لم أسمعها منذ سنواتٍ طويلة، وبلمعةٍ في عينه ينظر إلى شَعْريَ الطَّويل مشدوهًا، «يُمّه هاظ مجنون!!» أبتعدُ قليلًا عن مرمى نظره كي لا أُفزعه، أتذكّر دون أن أتحرَّك من مكاني، وكشريطٍ سينمائي زمن الخدمة الإلزامية في الثكنة العسكريَّة، دمشق ٢٠١١م، أرى بجلاءٍ «حجّي» من دير الزور، الذي كانَ يأخذ حصّته من الإطعام الصباحي ليبيعها فيما بعد مُجمَّعَةً إلى باقي جنود الثكنة، كي يؤمّن ثمن علبة التبغ التي كانت قيمتها فقط ١٥ ليرة سورية، والتي لا تساوي شيئًا في ليالي الحرب هذه، أعودُ إلى الفراش كمَن أضاع شيئًا منذ سنواتٍ غابرة، وعثر عليه فجأة في مكانٍ غير متوقَّع.

الآن، فنجان القهوة لا يبدّلُ من الأمر شيئًا، فقط أثرُ كحول الليلة الماضية في جسدي النحيل يغيّر من تكوين الذكرى لتغدو رحيمةً أكثر.

صباح ١٢ تموز ٢٠١١م:

في نوبات الحراسة يغدو المرء آلةَ رصد، لا شيء يمكنك أن تسهو عنه، طالما أنَّك ستدفع ثمن ذلك إهانةً أمام الملأ العسكري! أو ربمّا على أقلّ تقدير سوف تخدم ٣٠ يومًا مضافةً إلى الأعوام الطويلة من مكوثك في الأرض القاحلة، كان «حجي» الفتى الأصغر في عائلة ريفية من دير الزور، هكذا أسرَّ إليَّ ذات ليلة صيفيَّةٍ باردة، لم يعتد رؤية الطاولات الحجريَّة تلك التي توضع عليها أواني الطعام الصدئة، والتي يعود تاريخها إلى عام ١٩٧٣م، بحركةٍ واحدة أفرغ «حجي» رصاصةً في رأسه جعلت دماغه الممسوسة تندلق على التراب، اندلقت الصور العتيقة والأنغام التي كانت تصدح من جهاز التسجيل خاصّته، الذي قال لي مرَّة إنّه سطا عليه من أحد الأزقَّة في دمشق القديمة، صودِر الجهاز، وعلّقت ثيابه العسكريَّة على باب الثكنة كرمزٍ للجُبن والخوف!

كيف أمكنه فعل ذلك؟ يتهامس الجندُ فيما بينهم في عتمة المهجع مرتعدين من النقيب الأبله، الممسوس بداءٍ نفسي مملّ، كانَ يهوى تسديد النّار على شاشات التلفزيونات الصغيرة للجنود! لم أعتد كذلك أن أحمل تابوتًا طوال حياتي، حملت تابوت «حجي» وأنا أغني في قلبي نغمةً من دير الزور، كنتُ أبكي دونما دموع، مخافة أن أورّط أيضًا في الجُبنِ والخيانة للشرف العسكريّ الذي لم ألحظه مطلقًا! بكلّ بساطةٍ وعار رميناه لذويه المنتظرين أمام الباب المعدني الضخم للثكنة خارجًا، رميناه على الإسفلت السَّاخن وسْطَ همهمات الضباط عن الخيانة، لمحت وجه والده الذي طأطأ رأسه آنَ اقترابه من الجثَّة، وكأنّني رأيتُ أسى خمسين عامًا يتقطَّر وينسابُ على الإسفلت، في نوبات الحراسة يغدو النّغمُ المُدندَنُ خليلَ المرء.

ليل ١١ تموز ٢٠١١م:

«حجي» ضربه النقيب وصرخ في وجهه: «أنت مجنون، أنت عارٌ على الجيش السوريّ!»، لا عار إلا عار «حجّي» في عموم سوريا، لا خيانة في سوريا إلا خيانة «حجي»، كنتُ أقولُ في سرّي وأنا أنظّف الكلاشينكوف مرتعدًا من فكرة أن تستقرّ إحدى الطلقات في ذاكرتي، آنذاك لم يكن الصراخُ ممكنًا، ولا استذكار خبز التنّور وصباحات الأحد، ضُربَ «حجي» على مرأى من الجنود، نحن الذين قلنا أيضًا إنَّه معتوه ومأفون ولا يغتسِل، كان داخله نظيفًا كمنازل الجدّات، هذا ما تبيَّن لاحقًا، وإلا فكيف يمكن لمعتوهٍ أن يطلِق رصاصةً بهذه الخبرة؟ ثمّ كيف لنا أن نجرؤ على أن نبدوَ أكثر إنسانيَّةً من شابٍّ انتحر لأنَّه ضُرِب؟

كانت ليلةً ذهبت بنا بعيدًا نحو الخراب، إشارةُ الحرب كانت جليَّةً في ضوء القمر الشاحب، وشوشَ «حجّي» بموته في آذان الجميع: «كلّ معتوهٍ يغنّي ويحبّ النّغَم، وكلُّ ذي عقلٍ يودُّ الحياة، سأرحل». صباحًا، وبعد سنواتٍ من الموت اليوميّ لا تزال الأغنيةُ نفسها تجتاحُني كغيمةٍ باردة على وشَكِ أن تُثْلج.

مدن العالم العربي:
الربيع فالحنين إليه



فرانك مرمييه

باحث وأكاديمي فرنسي

ترجمة: زكي بيضون - شاعر ومترجم لبناني

استعارة «الربيع العربي»، ذات الطابع الموسمي والتي تحيل إلى ثورات سنة ١٨٤٨م في أوربا، وإلى قوة انتشارها عبر فضاء موزع على أمم مختلفة، كان لها على الأقل فضل إبراز رغبة في المواطنة على الصعيد العربي. كانت تلك الرغبة تنتشر من ساحة لأخرى، عاكسةً في الأفق العقلي لملايين الأشخاص التصور الطوباوي لمدينة عربية فاضلة ومتخطية للحدود، وإن كان هذا المثال يتوطّد أولًا في فضاء وطني.

غدت المدينة في الوقت عينه مكان تجمّع المحتجين الذين يجمعهم شعار «الشعب يريد....»، وحلبة مواجهة مع الدولة الأمنية التي كانت صادرت الفضاء العام حتى ذاك الحين. في هذا الصراع على الساحات، من تونس إلى صنعاء، مرورًا بالقاهرة وتعز وعدن ودمشق وحمص وحلب وطرابلس...، كانت دولة العنف تنكشف على حقيقتها العارية، بمقدار من القسوة والتناقضات خاص بكل وضع وسياق سياسي. مثلت إعادة احتلال الفضاء العام بالتظاهرات والتجمعات العلامة على وجود مجتمع يوكّد نفسه بالصرخات والنقوش الجدارية في مواجهة حجب السلطة له.



تونس

اجتماع الهوامش وانصهارها

في مركز المدينة، كانت الهوامش تجتمع وتنصهر مع الطبقات الوسطى المدينية في نفس «أفق التطلعات»، وهذا في حين لم تكف المجتمعات المدينية منذ عقود عن التشظي إلى تجمعات منعزلة اجتماعية وثقافية وسياسية.

على هذا النحو، مثّل تعاظم التمييز الاجتماعي والمكاني داخل المدن أحد الظواهر الأكثر أهمية في العقود الأخيرة. وأفضى ميل النخب السياسية والاقتصادية الجديدة إلى حصر تعاملها فيما بينها في إنشاء أشكال مكانية جديدة مع ظهور تجمعات سكنية مغلقة ومتجانسة اجتماعيًّا. صارت المدينة أرضًا متنازعة، وعرضة لحروب أهلية صامتة بين أنماط عيش مختلفة. في هذه المحصلة الصراعية من التمييز والتمايز، تشكل «الرأسمال الكوسموبوليتي» إذًا مؤشرًا

من تونس إلى صنعاء مرورًا بالقاهرة وتعز وعدن ودمشق وحمص وحلب وطرابلس...، كانت دولة العنف تنكشف على حقيقتها العارية، بمقدار من القسوة والتناقضات خاص بكل وضع وسياق سياسي

طبقيًّا مهمًّا، كما هو حاسم، للنخبة المدينية. يقدم مثال القاهرة على هذا الصعيد عارضًا نموذجيًّا لظاهرة توجد، وفق أنماط مختلفة، في مجتمعات مدينية مختلفة من العالم العربي. على هذا النحو، وبالنسبة لقسم من طبقات المجتمع المصري العليا، استخدام الإنجليزية، أو لهجة ممزوجة بالإنجليزية، والتعليم الغربي، والاختلاط بين الجنسين، والملبس، وممارسات معينة من الاستهلاك واللهو، وخيارات السكن، وأمكنة التلاقي الاجتماعي، هي أمور تشكل عناصر تلك المرجعية الاجتماعية والثقافية، ومنظومة للتصنيف الاجتماعي. يتباين ذلك بقوة مع أماكن وممارسات توصف بالشعبية، على غرار صالات سينما ومسرح وسط البلد في القاهرة التي كانت تتردد عليها فيما مضى الطبقات العليا، وصارت اليوم مرتع شبان الطبقات الشعبية، أو مع العديد من المناطق السكنية العشوائية التي تكاثرت على الأراضي الزراعية السابقة.

كانت الخطابات المتكررة لبعض المثقفين العرب حول «ترييف المدينة» تحمل، على نحو مضمر أو صريح، نقدًا للأنظمة القائمة التي كان قادتها يجمعون في الآن نفسه بين أصل ريفي أو جهوي هامشي (أحيانًا معطوفًا على الانتماء إلى جماعة أقلوية كالعلويين في سورية) وارتقاءٍ اجتماعي وسياسي بواسطة الجيش. على هذا النحو، كان الدفاع عن المدينة يقرن بينها وبين نموذج ثقافي واجتماعي مبني على


سوريا

الانفتاح، ونموذج سياسي ديموقراطي بوسع مرجعيته أن تكون محلية، كما كان الحال مع تجارب الأنظمة البرلمانية في الشرق الأوسط بعد الحرب العالمية الثانية.

تهميش البرجوازيات المدينية

بعد موجة الانقلابات العسكرية في الستينيات التي أوصلت إلى السلطة ضباطًا متحدرين غالبًا من أصول ريفية، ترافق التهميش السياسي للبرجوازيات المدينية مع تهميش مجالس البرلمان، وشَخصَنة السلطة، والاستحواذ عليها من قبل جماعات عائلية، وكذلك مع توريثها أو محاولة توريثها حتى في أنظمة مسماة جمهورية (سوريا ومصر واليمن). وغالبًا ما ينسب بروز الأصولية الإسلامية إلى أبناء المدن الجدد الوافدين إلى المدينة من الأرياف، وينسبها كثر، في مصر وسوريا، إلى المهاجرين إلى دول شبه الجزيرة العربية، في وقت توصم السياسات الاستبدادية بوصمة ريفية وقبائلية. وعليه، يسود رأي بأن عادات مثل ذيوع الحجاب، والتباهي بالتزام الفروض الدينية، وأسلمة دوائر العلانية العامة،



اليمن

> **مثلت إعادة احتلال الفضاء العام بالتظاهرات والتجمعات العلامة على وجود مجتمع يوكّد نفسه بالصرخات والنقوش الجدارية في مواجهة حجب السلطة له**

تفشت في المدينة من طبقاتها الدنيا، وأن السلطة المتعسفة تضيق عليها الخناق عموديًّا، وتحاصرها بواسطة أجهزتها الأمنية. وهذه الرؤية المثالية إلى المدينة تسلط الضوء على ميل راسخ إلى ربط التمدن بالمدينة والمواطنة، وهاتان من سمات الحضرية، على ما يفعل عدد من علماء الاجتماع والباحثين. ويسود على هذه الرؤية حنين إلى عالم مديني متخيل أكثر مما هو عالم ماضٍ أفل.

الثورات تكشف شقوقًا اجتماعية وثقافية

كشفت «الثورات العربية» عن الشقوق الاجتماعية والثقافية والسياسية العديدة التي تعبر جسد المجتمعات العربية. نجد بينها التمايزات والاختلالات المناطقية، وهي صارخة في حالة تونس حيث بدأت الثورة في المناطق المحرومة من وسط وجنوب البلد. وفي اليمن، ليست مشاركة سكان تعز الواسعة النطاق في حركة الاعتراض، أكان ذلك في المدينة نفسها أم في صنعاء، معدومة الصلة مع شعور بالإقصاء أو التهميش. وفي سوريا، سعى النظام السوري منذ بداية الثورة للسيطرة على المدن التي نُظمت فيها التظاهرات الكبرى (حمص ودرعا وحماة ودير الزور)، الأمر الذي دفع بالثوار وبقسم كبير من سكان المدن إلى اللجوء إلى الأرياف، متسببًا في تشظي المعارضة العسكرية أو المدنية. تسبب سقوط المنعطف الثوري في حروب داخلية تغذيها التدخلات الخارجية بالتدمير لمدن عديدة، بخاصة في سوريا واليمن وليبيا، وذلك من دون ذكر العراق حيث بدأت المحصّلة منذ الاجتياح الأميركي في ٢٠٠٣م. وأبعد من الخسارة غير القابلة للتعويض للعديد من واجهات التراث المديني، أحصل ذلك في غضون المعارك أو تبعًا لرغبة الجهاديين في تدمير معالم الذاكرة الثقافية والتاريخية، تمت زعزعة النسيج الاجتماعي بعمق لمجتمعات مدينية عديدة.

الخسائر البشرية، والنزوح السكاني، ورحيل النخبة والطبقات الوسطى كانت نتيجة الحرب التي أوجدت وضعًا مدينيًّا جديدًا يسمه تدمير الفضاءات العامة. في المقابل، ليست مدينة «الربيع العربي» الفاضلة تصورًا طوباويًّا بقدر ما هي أفق تطلعات تلوح براعمه من تونس. وهي سبق أن استحالت حنينًا ذا قوة كامنة لإعادة استيلاء الفضاءات العامة، والاعتراف بتعددية المجتمعات المدينية.

الفيصل
Alfaisal

www.alfaisalmag.com

الاشتراك السنوي

١٥٠ ريالًا سعوديًا للأفراد، ٢٥٠ ريالًا سعوديًا للمؤسسات، أو ما يعادلهما بالدولار الأميركي خارج المملكة العربية السعودية.

السعر الإفرادي

السعودية ١٠ ريالات، الإمارات ١٠ دراهم، قطر ١٠ ريالات، البحرين دينار واحد، الأردن ٧٥٠ فلسًا، مصر ٤ جنيهات، المغرب ١٠ دراهم.

الموزعون

السعودية، الشركة الوطنية الموحدة للتوزيع، هاتف: ٤٨٧١٤١٤(٠١١)، فاكس: ٤٨٧١٤٦٠(٠١١)، مصر، مؤسسة توزيع الأهرام، شارع الجلاء، هاتف: ٣٣٩١٠٩٥، فاكس: ٣٣٩١٠٩٦ . ٢٠٢.٠٠، قطر، دار الشرق للطباعة والنشر والتوزيع، ص.ب ٣٤٨٨، هاتف: ٤٦٦١٢٨٢، فاكس: ٤٦٦١٨٦٥ . ٠٠٩٧٤، الأردن، شركة وكالة التوزيع الأردنية، ص.ب ٣٧٥، هاتف: ٤٦٣٠١٩١، فاكس: ٤٦٣٥١٥٢ . ٦ . ٠٠٩٦٢، البحرين، مؤسسة الهلال لتوزيع الصحف، ص.ب ٢٢٤ هاتف: ٢٩٤٠٠٠، فاكس: ٥٣١٢٨١ . ٠٠٩٧٣، الإمارات العربية المتحدة، مكتبة دار الحكمة ص.ب ٢٠٠٧ هاتف: ٤٩٣٥٦٦٢، فاكس: ٢٦٦٩٨٢٧ . ٤ . ٠٠٩٧١، المغرب، الشركة الشريفية لتوزيع الصحف فاكس: ٢٢٤٠٤٠٣١/٣٢ . ٠٠٢١٢، هاتف: ٢٢٤٠٠٢٢٣.





أغنيات إلى الطير

رافائيل ألبرتي

ترجمة: عبدالهادي سعدون

كاتب ومترجم عراقي يقيم في إسبانيا

رفائيل ألبرتي، الشاعر الإسباني المعروف، وواحد من أهم شعراء ما سمي بجيل الـ ٢٧ الشعري إضافة إلى لوركا، وألكساندر وآخرين. ولد في قادش عام ١٩٠٢م، وتوفي عام ١٩٩٩م. ابتدأ حياته رسامًا، ثم اتجه إلى ممارسة الشعر، ونشر ديوانه الأول «بحار على الأرض» عام ١٩٢٤م، الذي يعد أهم كتبه الشعرية، إضافة إلى ديوان «حول الملائكة»، وديوانه «كنت أحمق، وعندما رأيتك أصبحت أحمقين». أغلب أشعاره تتغنى بالبحر والحرية. خرج من إسبانيا منفيًّا بعد الحرب الأهلية الإسبانية، ولم يعد حتى وفاة فرانكو. القصائد التي نترجمها هنا «أغنيات إلى الطير Canciones para Altair»، جزء من ديوان كبير كتبه في سنواته الأخيرة، وفيه يتغنى بالطير على سياق أناشيد المتصوفة المسلمين، والشاعر يستخدم كلمة الطير العربية (Altair) كتابة ومعنى وإيحاء.

١

لأجل شيء ما وصلت أيها الطير
هبطت من برجك في وضح الصباح.
لم تهبط نجمة أبدًا
كي تتعلق بأغصان شمس الزيتونات،
لا كلس القرى
يمضي في بياضه حتى بياض أنصع
ولا ريح الليلة
قد وصلت بأغنيتها أبعد من الفجر.
لم ير أبدًا نجمة في قارعة الطرقات،
لم يتوقف فجأة، يتماهل، يشير، يتعلم، يضيء
شيء ما لا ينتظر.
لأجل شيء هبطت أيها الطير
هاويًا من برجك تلك الليلة.

٢

عندما يفرج عن قدميه الطير
منتصف السماء،
يسطع في منتصفه أروع ليل
مرصع بنجوم تنبض ماطرة على شفتي،
بينما هنا،
في الأرض البعيدة

من أعمال ألبرتي

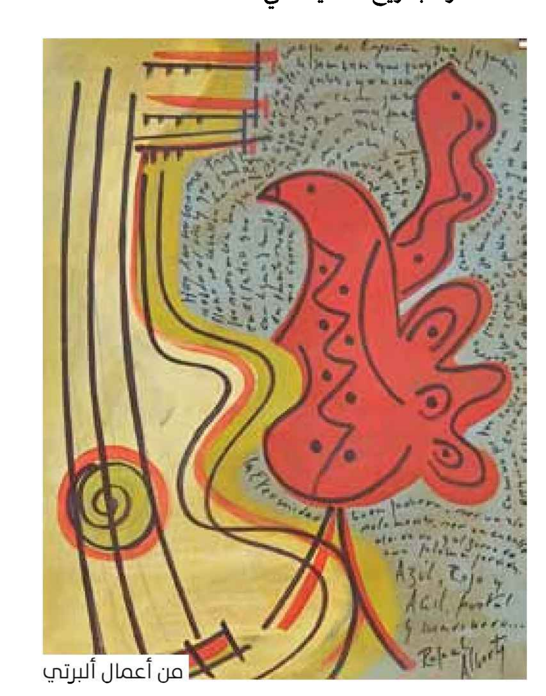
الحدقة الوحيدة متقدة
تعلن وصول زائر جديد
قوال،
برجٌ أعمى مجهول.

٣

على غفلة يصل الطير.
كبره كنجمة تضطرم.
سماء عارية تتوهج.
ليس بغمامة ضائعة في ليل.
نابض هو،
يجلب في حجره المتوهج
نجمة تلمس.
نار عالية تستهلك،
تختنق في لهيبها.
و الطير يتلاشى.

٤

يتأوه الطير أحيانًا، يميل
مطعونًا بالريح العاتية التي تلفه



من أعمال ألبرتي

مهتزًّا في هاويتها
زبدها الحلوُ يغمره
حتى الموت بلا صوت،
أن يخرج مرة أخرى من عمق
هذا البحر السري، بلا حدود، ومتطاول...
نجمة هو الطير، خفي ومقتدر.

٥

كيف يكون أشبه بالصفير، كموسيقا ترتج
الطير العالي بعيد عن الأصوات،
بطعم القواقع السماوية، بطعم الطحالب السود
بتنهدات مالحة و صياح.
الأضواء تتسلقُ ممتطية روابيه الطيبة
متزحلقة على متنه المتأني حتى الوادي
بجريان نهر وهدوء ريح.
هكذا هو الطير، فيما لو يطلقها.

٦

في ذاك الليل العميق، ابتدأ الطير تحليقه
منقبًا ربما بالأرض (أو دون ربما)،
حتى آلاف الكيلومترات
وفي حفرة مظلمة، حزينة
في درب التبانة
وجد نجمة واحدة، ضئيلة ومجهولة.
ذاك المثلث البديع
أصلحه الطير في برجه،
حطمه متعلقًا ببرج آخر،
اسمه، غير الطير، لا يعرفه أحد.
هكذا، الطير المسكين
كشف لون بريقه حتى غاب
في أطلس السماء.

٧

الطير العالي، الطير العالي،
يستيقظ.

في سماء السماوات
نجمة وحيدة هناك.
أيها الطير العالي في سمائه
أنت هذي النجمة لا غير.

٨

عندما حلق الطير من برجه
تلك الليلة،
ليلة ظلماء صافية، بلا وجهة،
سنونوة ضائعة مرتعشة
عششت ما بين أقدامه
هناك تداعب، تقبلُ
تتظاهر بالنوم
خائفة
أن عليها أن تطير وجهة فضاءات أخرى،
لكن الطير الساهد
بين شفاه وأصابع يمنعها.
هكذا هو الطير عندما ينزل أحيانًا، ووجهته الأرض.

٩

ليست شفتاك بشفتين أيها الطير
إذ أشعر بهما بين شفتي في الليل،
بل هما مخفيتان، سريتان، معتمتان،
أي قبلة هي حتى تموت بين تقلبات الطيران الرشيقة
تقلبات حلوة ومرهفة...
عندئذ، يموت الطير بلا موت.

١٠

أخطأ الطير تلك الليلة
نازلًا بكل سرعة وعرضة للسقوط على الظهر
ساهيًا بنيمته
. أو من يعرف، متظاهرًا بالنوم.
تكشفه الشمس
شعاع خارق يحرقه ببطء
حتى يصبح
دائمًا على ظهره
أكثر مما هو عليه من طير.

١١

عندما أراد الطير في ليلة عتماء
أو ربما حاول،
هجران الضوء السري الغامض
لقصره،
مطر نشيجي حرك النجمات
فصنعت زُهرةً كبيرة
أطفأت بهاءه
ظل القصر موحشًا، وحيدًا
و ضائعًا في السمْت.



من أعمال ألبرتي

«خنجر»
رياض الصالح الحسين



منذر مصري
شاعر سوري



«ثلاث نقاط
ثلاثة أحرف لا تلفظ
ثلاثة أصوات صامتة
ثلاث نظرات عمياء
ثلاث عيون على صفّ واحد في جمجمة
ثلاث شهقات
ثلاث لطمات رأس بلا رنين على حافة معدنية
لسرير في مشفى عام
ثلاث خطوات باتجاه شفير هاوية
ثلاث درجات إلى مقصلة أو مشنقة أو غرفة
تحقيق أو أيّ نوع من منصات الموت المحلية
ثلاث طلقات مسدس كاتم للصوت
ثلاث نقاط
...
ثلاث قطرات دم متخثرة».

«ما رأيك لو تنام عندي هذه الليلة؟» سألني. «لا مكان آخر لدي» أجبت. مغارة البدوي بندر عبدالحميد، حيث قضينا السهرة، باتت مدخنة. ورغم أن الساعة قد تجاوزت الثانية بعد منتصف الليل، فقد ذهبنا سيرًا على الأقدام، أقدام الروح ربما، يا للشاعرية! لأن أيًّا منّا لم يبال بالمسافة البعيدة التي تفصل بين مغارة بندر والوكر الذي آل إلى (رياض)، في حي الديوانية، بعد انتقال فواز الساجر منه - بدوره شدّ الرحال باكرًا - من يصدق أنني أعيد الآن كتابة ما كتبته منذ /٣٥/ عامًا! في ذلك الحيّ الترابي الذي سكنت فيه يومًا عائشة أرناؤوط وصخر فرزات - هو الآخر مات - الحيّ الذي كثيرًا ما استحال عليّ تذكر اسمه، ولا موقعه، ولا كيف مضينا إليه. كنت سعيدًا، وكان سعيدًا، لا أعرف (رياض الصالح الحسين)، وأرجو ألا يخيب هذا ظن بعضكم، إلا سعيدًا! طوال الطريق كان ينطّ أمامي وخلفي وعلى جانبيّ، وهو يردّد ضاحكًا: «إنها حياة جميلة.. إنها حياة حلوة.. إنها حياة لذيذة»، بصوته الذي لم أستطع وصفه من قبل، أمّا الآن، وقد توضّح كل شيء، فإنه صوت رجل عاش سنواته كلها يلفظ، أو ربما، يلتقط، أنفاسه الأخيرة.

(رياض الصالح الحسين) -١٩٥٤/٤/١٠- ١٩٨٢/١١/٢٠- رغم طيبته وطيشه، كان يعلم، كان يعلم في أعماقه، أنه سريعًا سريعًا ما سيكون واحدًا من أولئك الذين يكرههم، ولا يكره شيئًا في العالم أكثر من أن يكون واحدًا منهم.. الموتى. الموتى الذين لا ذنب لهم سوى أنهم ماتوا! غصبًا عنهم ماتوا. وأنهم، لا أحد يدري غايتهم، كانوا ينتظرونه! وما كان لرياض أن يغفر لهم شيئًا كهذا، هو الذي يكاد لا يعترف بخطيئة، كان يؤمن أن الموت هو الخطيئة الوحيدة للبشر. كان (رياض)، ليس كأيّ واحد منّا، بل أكثر بما لا يقارن، يكره الموت ويخافه، يخاف الموت ويكرهه، إلى الحد الذي يجعله يستيقظ باكرًا كل يوم ليحاربه، ليحاربه كل اليوم، كل نفس، كل خطوة، كل حب، كل قبلة، كل قصيدة، كل كلمة. يحارب كل أنواع الموت كل أنواع الحرب، رابحًا دائمًا كل أنواع الخيبة، كل أنواع الهزيمة.

كلا.. ليس بسبب ذكرياتي الخاصة عنها، «الخنجر» واحدة من أفضل وأجمل القصائد التي استطاع جيلنا الشعري الركيك والضائع أن يقدمها

مرات ألقى بأسلحته، أقلام وأوراق، تحت أقدامه، ومرات ألقى بجسده، شاحبًا وباردًا، على مائدة عشائه، ومرات، مرات لا حصر لها، أطلق ساقيه للريح بغية الهرب، ولا أيّ مجد آخر... إلى أين؟!

جدران الموت

الموت بالنسبة لرياض، ليس مزاجًا أسود، لم يكن هواء أو دخانًا يملأ الفضاء، بل جدران تحيطه وتضيق عليه حتى تكاد تطبق على صدره، وتكتم على أنفاسه، جدران كان عالم الآخرين برمته يقبع خلفها، وكان على رياض أن يخترقها كي يسمعه ويراه، أن يخترقها كي يحيا هذا العالم. ولكن كيف بمقدوره أن يفعل؟ ماذا بمقدوره أن يفعل؟ ماذا لديه؟ قصائد، قصائد ولا شيء آخر، القصائد كانت كل سهامه ورماحه، وكانت دائمًا ترتد عليه منكسرة، محطمة، ميتة. أو فيما يرى النائم، تتحول القصائد إلى عصافير صغيرة، طائرات من الورق، تطير محلقة فوق هذه الجدران الثخينة العالية. إلا أن (رياض) لم يكن أحمق كفاية ليصدق أن قصائده تستطيع أن تطير به فوق جدران الموت. ليته كان يصدّق، ليته صدّق، وهو يعلم أن الموت لن تثنيه أيّ معاهدة، أيّ صفقة، عن مباغتته، وغدره. حتى الصداقة التي لم يجد مفرًّا من عقدها معه، وكان يفترض بها أن تساعده على تهيئة نفسه لعناقه، عناق الموت الأبدي، عناق الموت الأبدي، لم تجده نفعًا حتى في تأجيل موعد الحكم. ومقابل كل هذا كان (رياض) يتلهى ويسلو بالحب والأصدقاء والشعر والقضايا المصيرية، والقضايا التافهة، وغير ذلك من حبال، هي على ثخانتها، مهترئة وواهية، كان يتعلق بها ويتأرجح كطفلة صغيرة ذات ضفيرتين، وتحته الموت بعينه الوحيدة، بأظافره وأنيابه، الموت بخوائه، الموت بموته، يفغر شدقه المظلم الكبير، منتظرًا أن يسقط، بلحمه وشحمه وعظامه، فيه.

لم ينتظر طويلًا، تعرفون هذا، لأن (رياض) ببراءته وحماسته لم يطق انتظار ما سوف يأتي حتمًا، فألقى بنفسه قبل أن تنقطع تلك الخيوط. أقول، قبل أن تنقطع تلك الخيوط، لأننا، نحن، ما زلنا نتدلى منها، وربما لأن الموت كان هذه المرة متسرعًا قليلًا، أكثر قليلًا مما يجب، فأرسل لسانه الأسود الطويل ولفّه فوق قلبه، وسحبه.

وعل في غابة

لا أذكر أيّ طريق سلكنا، ولا في أيّ حيّ كانت تقع، لكنني أذكر الغرفة، صعدنا إليها بواسطة درج خشبي مكشوف يصل إلى بابها مباشرة، حيث يوجد مغسلة خارجية على يمين الباب، دعكت فيها جاربيّ الرماديين، قبل أن أنام، ونسيتهما معلقين على عنق الصنبور. (رياض) من ذكرني يومًا بهذا. أما في داخل الغرفة، فقد كان السرير أول ما تنتبه له، نتيجة ارتفاعه الغريب بسبب الفراشين والعديد من الأغطية المكدسة فوقه، والنافذة التي ما إن فتح ردفتيها حتى اندلقت منها ملايين النجوم، وعلى الجدار، كما يذكر في القصيدة ذاتها: «صورة لغيفارا ولوحة سوداء لمنذر مصري». لا أذكر بماذا كنا نهذر، حين بدأ (رياض) يخربش بجدية على الدفتر مسودة قصيدة. كتب بسرعة، بشغف، القصيدة الأحب لي في مجموعته الأخيرة، التي لم يقع نظره عليها، لأنها طبعت بعد رحيله: «وعل في غابة»، التي حفظتها عن ظهر القلب، من وقتها، وهي ما زالت مسودة، وها أنذا أكتبها الآن من الذاكرة:

«الرجل مات
الخنجر في قلبه
والابتسامة على شفتيه.

الرجل يتنزه في قبره
ينظر إلى الأعلى
ينظر إلى الأسفل
ينظر حوله
لا شيء سوى التراب
وقبضة الخنجر في صدره

يبتسم الرجل الميت
ويربت على قبضة الخنجر
صديقه الوحيد
الذكرى العزيزة من الذين
في الأعلى..»

هذه القصيدة، مع ما يليها من «قصائد الموتى» وأخصّ «فنان»، وقصائد أخرى متفرقة في المجموعة، مثل «أرجوك»، و«المكتب»، ربما أكثر قصائد «رياض» قربًا مني، لكن «الخنجر» وحدها بقيت مغروزة في صدغي، طوال كل هذه السنين. إنها إحدى تلك التي ما أن تقرأها حتى تجد أنك تحيا بها، فيها، إلى أن يأتي شيء ما، أحد ما، ويقتلك. وخلافًا لما كان «رياض» دائمًا يدعيه ويصرّ عليه في الشعر، وكنت لا أوافقه عليه، بأنه تسجيل وأرشفة لأحداث يومية ومشاعر عابرة في الحياة المعيشة، فالقصيدة تهبش من ثمار شجرة الموت الآبدة.



رياض الصالح الحسين، كان يعلم، كان يعلم في أعماقه، أنه سريعًا سريعًا ما سيكون واحدًا من أولئك الذين يكرههم، ولا يكره شيئًا في العالم أكثر من أن يكون واحدًا منهم..الموتى

الجيل الشعري الركيك

كلا.. ليس بسبب ذكرياتي الخاصة عنها، «الخنجر» واحدة من أفضل وأجمل القصائد التي استطاع جيلنا الشعري الركيك والضائع أن يقدمها. لماذا إذن؟ إذا قلت، طرافتها هي السبب، أعود وأقول: إن الطرافة معهودة في شعر «رياض»، لا بل كثيرًا ما كانت برأيي، زائدة، وتسيء إليه. وإذا استدركت وقلت: إنها هذه المرة طرافة سوداء، إنها هذه المرة لعب مع الموت، فهذا أيضًا ليس غريبًا عنه، إذن ماذا؟ أهي تلك الابتسامة العجيبة، ابتسامة في القبر، التي يفترّ عنها ثغر الرجل الميت، وهو يربت على قبضة الخنجر المغمد في صدره؟ كيف له أن يبتسم؟ كيف له أن ينقل يده في التراب ويرفعها ويخفضها وهو يربت بها. أو ربما هو ذلك الشعور الأشد مدعاة للعجب، الذي يعتريه، فيدعو الخنجر صديقه الوحيد، الذكرى العزيزة من الذين في الأعلى!

السؤال: من هؤلاء الذين في الأعلى؟ أ ليسوا هم نفسهم.. قاتليه!؟ أو على الأقل، أليس قاتلوه من بينهم!؟ أليس صاحب هذا الخنجر، صاحب اليد التي طعنته بهذا الخنجر، واحدًا منهم؟! أوليس منهم من حفر له هذه الحفرة وألقى فيها بجثته، وهي ما زالت دافئة، ثم طمره بالتراب دون أن ينزع الخنجر من قلبه؟! ألا يبالي بكل هذا!؟ ألا يفكر فيه؟! ألا يمر بخاطره!؟ أإلى هذا الحد وصلت به البراءة، والغفلة؟ أإلى هذا الحد وصلت به الرقة وما يعرف عنه من لطف؟

أمّا الآن.. وبعد كل هذه الأسئلة، كل هذه التلمّسات العمياء، ينفتح لي الجوهر الغامض، اللبّ الغريب، الذي أحببتها لأجله، فأقول، بكل هذه الفوضى، وبكل هذا الانفعال، شيئًا بالكاد أستطيع أن أعبر عنه بالكلمات، لأنه، وقبل أن أقوله، أشعر باضطرابه، وتناقضه، لكني على رغم ذلك سأقوله: نعم.. إنه لا يبالي ولا يفكر أدنى تفكير به، فقد نسيه أو تناساه لا فرق، مات.. وهذا كل شيء، والميت لا يبالي ولا يهتم. لكني أسرع وأقول ما كنت أودّ لو كان باستطاعتي قوله بذات الوقت: لا.. إنه يبالي به فقط، ولا يهمه سواه، إنه يتذكّره ويصر على تذكّره وحده. أليس عجيبًا هذا الكلام؟ كيف لا يبالي به ثم أقول لا يبالي إلا به؟! ألم أقل: إنه كلام مضطرب متناقض.

لكن أليس الخنجر من صاحبه وانتقل معه من الحياة إلى الموت؟ من النجوم والأشجار والبشر والقصائد، مرورًا بذلك النفق الطويل الملتوي والمعتم، كقطار أعمى، كدودة زاحفة، حيث لا شيء سوى الصمت والعزلة والتراب؟! أليس الخنجر الصديق الذي لم يكتف بقتله والسير بجنازته والاندفاع في حمل نعشه، كما يفعل الأصدقاء المقربون عادة، بل غاص معه إلى القبر، فكيف ينظر ببرودة إلى وجوده، إلى مشاركته مصيره.. إنه كل ما تبقى لديه من أدلة محسوسة على كونه حيًّا ذات يوم، إنه كل ذكرياته مكثفة، إنه مفتاح كل ذكرياته، إنه أكثر من ذكرى، إنه شيء يمكنه لمسه من الذين في الأعلى، أولئك الأحباء الذين لا يحب شيئًا في العالم أكثر من أن يكون واحدًا منهم؛ لأنه يريد أن يكون حيًّا، هذا كل ما يريد، إنه «رياض» الميت يريد أن يقوم من القبر ويعود إلى الحياة. إذن كان صوابًا ما سبق وقلته، لقد ثبت صدقي على رغم ما كنت أشعر بعسفي ومبالغتي فيه، أثبته دون قصد مني.

في تلك الليلة التي لم تغمض فيها عيوننا سوى ساعتين أو ثلاث، حللنا بها ضيوفًا على الموت، كتبت بدوري قصيدة:

«هذهِ اللحظة

وعندَ هذا الشهيق
إنَّها حياةٌ جميلة.

هذا المساء
وعندَ هذهِ الخطوة
إنَّها حياةٌ جميلة.

هذا الليل
ونحنُ نعبُرُ الجبّانةَ بخُطًا واجفة
نسمَعُ أنفاسَ الموتى
...
إنَّها حياةٌ جميلة..»

قتيل بطعنة خنجر

ها أنذا أردّد ما كان «رياض» بصوته الهشّ، بجسده الواهن، يقوله ويكتبه ويحياه. القصيدة التي أستطيع أن أدعي، توأم «الخنجر». ألم تولد من الرحم ذاته؟ الحياة؟ ومن الظهر ذاته، الموت، في الغرفة ذاتها، وعلى الطاولة ذاتها، وفي الليلة ذاتها؟ ولكن، إذا أردت الصدق، هي لا أكثر من الأخت الصغيرة، تقطف من ثمار الفروع الواطئة لذات الشجرة الآبدة، التي تهبش منها أختها: «تسمع أنفاس الموتى - إنها حياة جميلة»، فالرجل الميت في «الخنجر» واحد منهم لا ريب، ومثلهم يردد بصوت كالفحيح: «إنها حياة جميلة»، ويتململ محاولًا العودة للحياة. إلا أن «الخنجر» يغوص أعمق في الجرح. فالرجل ليس ميتًا فحسب، بل قتيل، قتيل بطعنة خنجر، وهو يسمي الخنجر صديقه، ويسمي قاتليه أعزاءه. إنه شعور ينبجس من قبر شاعر قتيل. يذكرني ذلك بالشاعر (غارسيا لوركا) فهي قصيدة تصلح أن يكون قد كتبها وهو في قبره المجهول. قد يقول أحدكم: «إلا أن هذا يجعل القتيل أقرب ما يكون إلى مسيح يغفر للآخرين كل شيء، حتى قتله؟! لكني حقًّا أرى أن لا علاقة لمفهوم الغفران المسيحي في هذه القصيدة، القتيل لا يفكر به، إنه لا يبكي، لا يندم، لا يشفق على نفسه، لا يفكر بالانتقام، لا يغفر، إنه يمد يده، يمسك بقبضة الخنجر، يريد أن يقف على قدميه ويعود حيًّا، هذا كل ما في الأمر. بينما قصيدتي لا أكثر من محاولة الرؤية بعين مقذوفة كحصاة إلى خلف تلك الجدران، لا أكثر من محاولة السماع بإذن تحت التراب. كتبتها وأنا أمسك الحياة هذه اللحظة، وأهصرها بساعدي هذا المساء، وأدخلها في صدري مع هذا الشهيق، الحياة الجميلة، الحياة اللذيذة، رغم كل شيء، رغم أيّ شيء، رغم المرور بخطا واجفة عبر الجبانة، رغم الحياة في الجبانة. ولكن أيّة جبّانة أسأل نفسي؟ أيّة جبّانة تلك التي أتكلم عنها؟ بينما لم يكن في الحقيقة ثمة شيء من هذا في الطريق الذي مضينا به ونحن نرقص ونضحك. ثم أسألكم أيّ موتى أولئك الذين كنا نسمع أنفاسهم، يرددون، إنها حياة جميلة؟

دمشق ١٩٨١- اللاذقية ٢٠١٦

رحلة حكواتي شرقي إلى الغرب

فحمة تييري:

اكتشاف مخطوطة حنا دياب أثر كثيرًا في مجال دراسة ألف ليلة وليلة

حوار: جورجيا مخلوف

كاتبة وناقدة لبنانية

ترجمة: محمد الإدريسي

باحث مغربي



يعد حنا دياب راويًا صانعًا للتاريخ؛ إذ إنه لا يمثل فقط نظرة شرقية حول العالم المتوسطي وفرنسا خلال مدة حكم الملك لويس الرابع عشر فقط، إنما نجد أن هذا الرجل «العادي» يمثل حكواتيًّا منقطع النظير، إذ ساعد «أنطوان غالان» بشكل كبير في تحرير كتاب «ألف ليلة وليلة» خلال مطلع القرن الثامن عشر، لكنه ظل منسيًّا. يروي دياب أكثر من ست عشرة حكاية. اثنتان منها حظيتا بشهرة كبيرة وأصبحتا الأكثر مبيعًا في العالم، وهما حكاية «علاء الدين» و«علي بابا». تظل هذه الحكايات «يتيمة» نظرًا لفقدان مصدرها العربي، الذي يعود لحنا دياب. كان هذا الشاب الحلبي غريب المصير، سعى في المقام الأول للهروب ورسم «طريقه الخاص»، وانخرط في أحد الأديرة. لتحقيق ذلك وضع نفسه في خدمة أحد التجار: لقد وقع طي النسيان على حين أن اسم أنطوان غالان - الذي نقل مذكراته وحرص على الخوض في كل ما يحتاج إليه- ظل براقًا.

تحيلنا هذه الترجمة، ضمن حيوية أسلوبها، إلى دقة ملحوظات دياب والمعنى الذي يضفيه عليها، إضافة إلى إتقانه المنابع السردية. إن هذه الصفات الرائعة تعود إلى رجل بدأ رحلته في العشرين من عمره، لكنه لم يعكف على كتابتها إلا بعد أربع وخمسين سنة من عودته إلى بلاده. يشكل الكتاب أيضًا تأملًا حول الحياة، ويظهر حرية أكبر مقارنة بالعديد من كتاب الرحلة، ويتجنب الأماكن المشتركة، وإرباك المعرفة الواسعة التي تساعد في التفاخر. يجب أن تحظى قصته باهتمام القراء لأصالة أدلتها التاريخية، ونظرها الثاقب، ومرونة لغتها التي تبحر بين أشكالها الشفهية والكتابية.

هذا الحوار مع بول فحمة - تيبري التي ترجمت نص حنا دياب، ووجدت في لغة حلب، وبشكل سردي، طفولته الماضية.

• كيف كان لقاؤك مع هذا المخطوط المدهش؟

- يندرج هذا العمل في إطار أبحاثي حول أدب الرحلات ضمن المخطوطات العربية للقرنين السابع عشر والثامن عشر، التي عثرت فيها على نص حنا دياب. سبق لي أن عملت على مخطوطة مشهورة للبطريرك مكاريوس في روسيا سنة ١٦٥٣م. مكنتني بعض المخطوطات الشرقية من التعمق في هذا النوع من الأدب في إطار سلسلة ندوات المدرسة التطبيقية للدراسات العليا بفرنسا. في سنة ٢٠٠٩م، عرض عليَّ برنار هيبرغي هذا المخطوط الطويل، الذي كتب بلهجة مسقط رأسي وظل غير منشور. في البداية كنت أريد

حنا دياب راوٍ صانع للتاريخ، لا يمثل فقط نظرة شرقية حول العالم المتوسطي وفرنسا خلال مدة حكم الملك لويس الرابع عشر فقط، إنما نجد هذا الرجل «العادي» يمثل حكواتيًّا منقطع النظير؛ إذ ساعد «أنطوان غالان» بشكل كبير في تحرير كتاب «ألف ليلة وليلة» خلال مطلع القرن الثامن عشر، لكنه ظل منسيًّا

أن «ألقي نظرة» فقط. وبالفعل، ألقيت نظرة وعكفت أربع سنوات على ترجمة هذا المتن الرائع.

• من هو إذًا حنا دياب؟ وما الذي يمكن أن تقوله لنا حول أسلوب كتابته وحوله كرجل وراوٍ؟

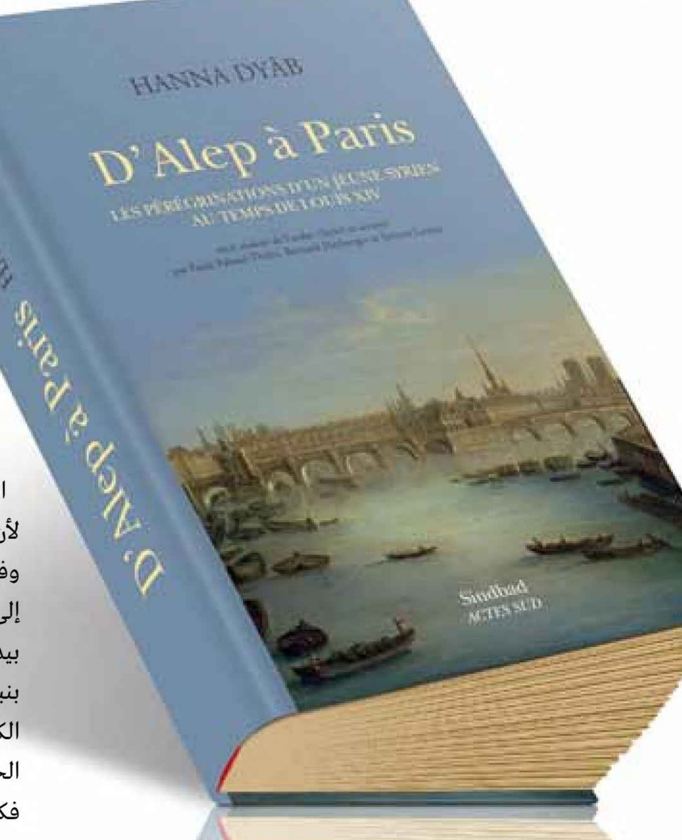
- بداية، أود أن أعبر عن سروري الكبير لسماعي واستماعي لهذا الرجل الذي يتجول في العشرين من عمره، ويحكي مغامراته التي دامت أكثر من ثمانين سنة. إن قصة هذا المستأجر الشاب لدى أحد التجار الكبار والمستقر في مدينة حلب السورية غير عادية. يحظى بتجربة رهبانية بلبنان، ويستأجره أحد الرحالة الفرنسيين - بول لوكاس - سرًّا، ويتعرف في زيارته إلى الخازن، جامع الضرائب من المسيحيين والموالي للعثمانيين، ويتوجه نحو الصعيد المصري، ثم ليبيا، وتونس، وإيطاليا، مواجهًا العواصف ومتحديًا القراصنة وصولًا إلى مرسيليا الفرنسية. ويتوجه نحو مدينة باريس، ويقدم إلى الملك لويس الرابع عشر أحد اليربوعيات غير المعروفة لدى هواة العلوم في ذلك العصر، ويظل سنة قبالة جسر سان ميشيل، ويلتقي


فحمة تييري

أنطوان غالان الذي كتب له ألف ليلة وليلة. لم تكن في جعبة غالان في تلك المدة أي حكايات، لذلك طلب من دياب أن يزوده بها. لم يتردد حنا في ذلك، ونقل له من المشرق الشهير بعض الحكايات المشهورة منها «علي بابا» و«علاء الدين»، التي ستعرف نجاحًا باهرًا. كتب حنا دياب بلغة مألوفة واعتيادية، تشبه إلى حد كبير لغة طفولتي، منذ أكثر من ثلاثة قرون. استثمر مرونة اللهجة العامية لاستعادة الأوضاع، وبشكل عنيد أحيانًا. ابتكر طرائق الملاحق وصيغًا جديدة من الكلمات التي عبرت عن مشاعره بشكل ممتاز. فيما وراء مهاراته الروائية، تظل كتابته فريدة من نوعها: يتحدث عن مخاوفه، وملذاته واندهاشاته.

• يمكن أن نقول: إن حنا دياب رجل «عادي». ما دوافع رحلته العجيبة؟ ولماذا قرر أن يحكيها بعد سنوات من عودته؟

- إنه بالتأكيد «رجل عادي»، وخادم، وطباخ وعامل تنظيف، تعلم القراءة والكتابة بالفرنسية، لدى تجار حلب، لكنه اكتسب بعض المواهب. إنه أصغر أشقائه المسيحيين الذي بنى شبكات ارتقائه الاجتماعي. لم تحد خياراته الحياتية عن المعايير ولم تعقد عملية ارتقائه الاجتماعي. لكن، وبفضل جرعة من العصيان، بحث عن طريقه الخاص: غادر حلب سرًّا؛ لأن إخوته «لم يكونوا ليسمحوا له بالذهاب» كما يقول. وفي الصعيد، رد على رسول أبلغه برسالة تهديد تدعوه إلى العودة إلى حلب قائلًا: «أنا الآن رجل يحدد مساره بيده». عندما سأله رئيسه المستقبلي حول رحلته، رد بنبرة قوية، بأنه يريد «استكشاف العالم». صحيح أن الكتابة المتأخرة لهذه الرحلة، بعد خمسين سنة من وقوع الحدث، مدهشة للغاية، لكنني أتفق من جهتي مع مسار فكري دشنه أحد الجامعيين الألمان الشباب الذي يميز بين



شخصين لدى حنا دياب: الراوي والمسافر. ترتبط قصة المسافر بالمغامرات والتقلبات، على حين أن كتابة الراوي هي انعكاس ذاتي: «وثيقة أنوية». بهذا المعنى يصبح المؤلف مدخلًا نحو الحداثة.

• ما الاكتشافات التي نتحصل عليها من خلال قراءة هذا النص؟ ما الذي يخبرنا به حول العالم والمجتمع وزمن كتابة النص؟

- يعد هذا النص فخر الوصف الكلاسيكي، حيث يركز على ما يفاجئ عادة المسافرين الشرقيين إلى الغرب: الآلات المنظفة لميناء مرسيليا، أو الساعة الفلكية بكاتدرائية سان جان في ليون على سبيل المثال لا الحصر. كما يروي حنا اكتشافه لاستخدام الأواني في الغرف، واعتياده على استعمال مراحيض مجهزة بالماء الجاري، وأعجب بتنظيم الإنارة بباريس، ويعلمنا التحضر. كما نشير أيضًا إلى ثابت آخر لهذه القصة، والمرتبط بلقاء حنا بالشرقيين في جميع أنحاء البحر الأبيض المتوسط.

• ما الذي نتعلمه حول ألف ليلة وليلة؟

- لقد أثر اكتشاف مخطوطة حنا دياب بشكل كبير في مجال دراسة ألف ليلة وليلة. سمحت هذه القصة واليوميات الباريسية لغالان بالتحقق من أصل هذه الحكايات، التي أعاد كتابتها بنفسه، وربط هويتها بـ«حنا الماروني» كما تظهر في يوميات غالان. ظل نص حنا هنا مجهولًا لوقت طويل. يتعلق الأمر إذًا بأصل شفهي للقصص المكتشفة كما وردت لدى حنا دياب، ويمكننا أن نتحدث عن «عنصر فرنسي- سوري» لحكايات ألف ليلة وليلة. هناك طريقة أخرى للربط بين حنا دياب والقصص، وتكمن في إتقانه فن الحكي، وبخاصة قدرته على تضمين السرد خصائص ألف ليلة وليلة.

• ما التحديات التي واجهت عملك، وما أعظم سعادة لك؟

- تكمن الصعوبات التي واجهتني في عملية الترجمة فيما يأتي: نص طويل، ١٧٤ ورقة، وربما يكون واحدًا من أطول النصوص ضمن هذا الجنس الأدبي، والحذف والإضافات الهامشية، التي تظل داعمة لفرضية كون المخطوطة موقعة بيد الكاتب. لكن السعادة الحقيقية تكمن في اكتشاف حلبي يؤكد على فرادته خلال القرن الثامن عشر ويشيدها بين اقتراض واختراع، وبين امتثال للقيم وعصيان لها، وبين خطاب متفق عليه، وخطاب أحكام شخصية... إنه مسيحي يقلد الغرب، هنا «الفرنجي» هو بول لوكاس، ويعتمد على طرائقه تارة ويخفيها تارة أخرى، لكن هذا التقليد يعطيه فرصة للابتكار، كما يشهد على ذلك بنفسه. إن هذا الاستكشاف لـ«الذات» وهذه الكتابة المتأخرة لحكاية رحلته يمكن أن يرسم لنا ما يسميه غوتيه بـ«البطل الذي يصنع مصيره بيديه».

يروي دياب أكثر من ست عشرة حكاية، اثنتان منها حظيتا بشهرة كبيرة وأصبحتا الأكثر مبيعًا في العالم، وهما حكاية «علاء الدين» و«علي بابا»

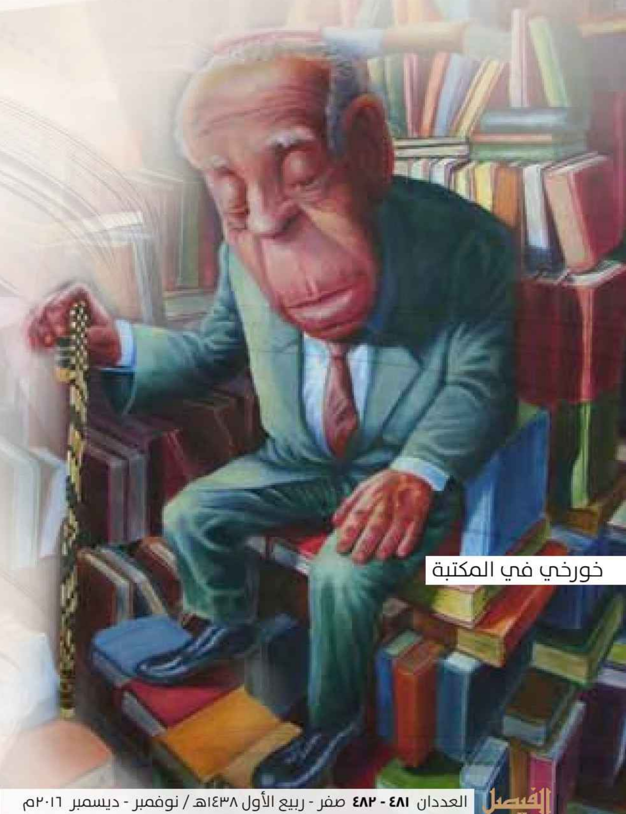
قصيدتان

محمود قرني

شاعر مصري

العجوز الأعمى*

الذي أفنى عمره بالمكتبة الوطنية
في «ريو دي جانيرو»
يقلب أوراقه الصفراء
بحثًا عن فساتين ورد الأكمام
وعن إخوتها
الذين أغلقت شواربهم بوابات المحيط
وعندما صادفه القصر
الذي زينته عشرات الأقفال
أصر على تحطيم غرفته السرية
فوجد منحوتات هائلة لطيور خرافية
تسقط على رأس ملوك توليدو
وخيولاً مطهمة يسرجها الفرسان
مقاليع ومضارب ومجانيق
أساور ذهبية نقشت على متونها
أسماء ملوك غابرين
وكتبًا سوداء لا تحصى
ثم تعثر في كتب العرافين الأوائل
الذين بشروا من يفتح غرفة السر
بالموت على يد الغزاة
ولم تمض أيام
حتى داس طارق بن زياد
سهول أيبيريا
هنا
سقط العجوز مغشيًّا عليه
وبين يديه الكتاب
فاستيقظت ورد الأكمام مذعورة
مسحت على جبين الرجل
بعد أن حُمَّ لثلاث ليال
وبعد أن أفاق قالت له:
يا والد المتاهة
احذر الحلم
وأعد الأقفال
عندئذ أنزل الأعمى ريشته
تنهد طويلًا
حاول إعادة الأقفال إلى موضعها
لكن أشياء كثيرة في أيبيريا
كان قد طالها الصدأ.


خورخي في المكتبة

* المقصود هنا خورخي لويس بورخيس .


الشاعر أورهان ولي

انفجارٌ في الرأس

لم يذكر «أورهان ولي»*
أنه كان حزينًا
عندما قطَعَتْ تُركيا لِسَانه
فصارَ يكتبُ بالحروف اللاتينية
ولا ينطقُ العربيةَ
إلا في الحَمَّام .

فقط، يذكرُ أنه نسيَ الأمرَ
وكتبَ قصائدَ لا بأسَ بها
عن الحاناتِ والسفر
والنجومِ التي تودعُ الراحلين

كانت إسطنبولُ
تَخْرِقُ قَاربَها
وتسيرُ مترنحةً
على مقاهي جنوةَ وبرلين وباريس
بعدَ أن سَلَّم «آلُ عثمانَ»
عِمَامةَ الإمبراطورية
لجنود «أتاتورك»

كان «أورهان» يَغْرُبُ مع الغاربين
يتحدثُ بأسى
عن الاستسلامِ اللذيذ
للأفرانِ التي تطبخُ مقالاتِ الثورة

وعن الحريةِ
التي نالتها تركيا
فأمكنها - دونَ جهدٍ -
أن تمتلئَ بـ(...)
وأنْ تغنّي:
«ملا الكاسات..»
و «آمااان .. يا لا لا للي ..»
ولكن بالإيقاعاتِ اللاتينية

كذلك أمْكَنَها
أنْ تُكَرِّمَ وُلاتَها في الأقاليم
فَتُعَيّنَ رئيس الطباخينَ
حاكمًا عليهم .

«أورهان ولي»
الذي غنَّى لتركيا
واعتبرَ نفسه ضالعًا في حبها
صعدَ على أكتافِه
الأوباشُ وتجارُ العبيد
فماتَ دون السادسة والثلاثين
بانفجارٍ في الرأس

«مسكين أورهان أفندي».

* شاعر تركي ولد عام ١٩١٤م ورحل عام ١٩٥٠م .

شيمون بيريز..
نسر ينتحل لقب حمامة

شيمون بيريز الذي رحل عن عالمنا عن ٩٣ عامًا مصحوبًا بنعوت لا يستحقها من قبيل أنه رجل المصالحة والاعتدال، وحمامة السلام. لم يكن يحمل هذا الاسم في الأصل، فاسمه الحقيقي شيمون بيرسكي، وقد اختار بنفسه لقب بيريز بعد هجرته إلى فلسطين عام ١٩٣٤م التي كانت آنذاك خاضعة للانتداب البريطاني، واسم بيريز يعني بالعبرية: النسر. وهكذا فقد اختار الرجل بنفسه أن يكون نسرًا لا حمامة، ومع ذلك فقد انطلى خداعه على كثيرين في عالمنا، بل رغب كثيرون في خداع أنفسهم وخداع جمهورهم، بدلًا من تجشم عناء التماس الحقيقة والجهر بها والعمل بمقتضاها، ومسيرة بيريز المهنية والسياسية تؤكد أنه كان معنيًّا بسلام بمعايير صهيونية خالصة، لا تمتّ إلى حقوق الإنسان وحقوق الشعوب بصلة وبخاصة حق شعب فلسطين في العودة إلى دياره.

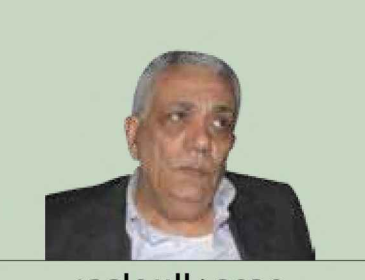
لا شك أن الرجل الذي وُلد في بولندا كأحد أبناء ذلك البلد، ثم أدار له ظهره إلى الأبد، كان يتمتع بمواهب دبلوماسية وخطابية مميزة، وقد سخَّر مواهبه في خدمة المشروع الصهيوني القائم على نفي الآخر، لا في خدمة مشروع السلام، وكذلك في خدمة مشروعه الشخصي للترقي إلى أعلى المناصب. لقد منح السلام رطانته الخطابية وموهبته التي تكاد تكون أدبية، ولا تلزم صاحبها بشيء محدد، ومن دون أن يبذل أية تضحية أو يتحمل أية متاعب في سبيل رؤية السلام وقد ساد. ومع هذا فإن كثيرين ظلوا يستذكرون خطاباته وصوته الأجش وتهويماته الإنسانوية، ويتناسون سجله المهني غير السلمي.

عاش مثل لويس الرابع عشر

حتى على مستوى حياته الشخصية، فلم يعش كواحد من عامة الناس أو قريبًا من طبقة وسطى عريضة، فقد كان يميل إلى نمط حياة أرستقراطية مترفة، وقد وصفه الروائي الإسرائيلي من أصل عراقي سامي ميخائيل قبل نحو سبعة أشهر من وفاة بيريز بأنه «عاش حياة بذخ أنفق فيها ٢٠ مليون دولار كل عام كأنه لويس الرابع عشر». ربما يبالغ ميخائيل بعض الشيء، غير أن انتقاده اللاذع لنمط حياة بيريز لم يلق اعتراضًا او تفنيدًا من أحد. وبينما بكى بيريز بمرارة أمام أضواء الكاميرات، في جنازة زوجته سونيا جيلمان التي توفيت عام ٢٠١١م، فقد انفصل عنها عند بلوغه رئاسة الدولة عام ٢٠٠٧م، وبقيت تقيم وحيدة في شقة تل أبيب، بعيدة عن أبنائهما الثلاثة، إلى أن وافاها الموت.

منذ مقتل رابين شريكه في الرابع من نوفمبر ١٩٩٥م في حزب العمل وغريمه في التنافس على مواقع قيادية في الدولة العبرية، لم يعمد بيريز إلى استثمار موجة التعاطف مع رابين والنفور من معسكر اليمين المتطرف الذي ينتمي إليه قاتل رابين، من أجل تعميق خط سياسي سلمي، بل فعل شيئًا معاكسًا، إذ لم يرَ في اندفاع الحكم الإسرائيلي أكثر فأكثر نحو اليمين ما يناقض قناعاته، أو ما يعوقه عن الاستمرار في حياته السياسية، وهكذا كان سلوكه بالفعل، وكأن شيئًا من حوله لم يحدث. فقد عمل تحت قيادة شارون وزيرًا للخارجية، بل إنه انتمى إلى حزب البلدوزر شارون المسمى حزب «كاديما»، متخليًا عن حزب العمل. فقد أدرك بحسه الانتهازي المرهف أن المجتمع السياسي الصهيوني ينجرف نحو اليمين، وسرعان ما تكيّف مع المناخ الجديد.

إذ اشتهر الرجل بأنه أحد صانعي اتفاق أوسلو مع منظمة التحرير الفلسطينية، وهو ما مكّنه من الحصول على نوبل للسلام، لكن ارتداد اليمين الصهيوني المتطرف عن هذا الاتفاق لم يحمله أبدًا على الدفاع عن الاتفاق، والتمسك به والعمل على تطبيقه. لم يكن الرجل عسكريًّا ولم يخض معارك في حياته، لكنه وضع نفسه كبيروقراطي مدني في خدمة المؤسسة العسكرية، فقد التحق بعصابة الهاغاناه عام ١٩٤٧م وكان مسؤولًا عن الموارد البشرية والتزود بالسلاح. وظل يعمل في وزارة الدفاع بصفته المدنية وكأحد كبار العاملين فيها، وكان بارعًا في علاقاته السياسية الخارجية، وقد شجع كلًّا من بريطانيا وفرنسا على شن العدوان الثلاثي على مصر وبمشاركة إسرائيلية، وكان آنذاك في الثالثة والثلاثين من عمره.



محمود الريماوي

كاتب أردني-فلسطيني

منح السلام رطانته الخطابية وموهبته التي تكاد تكون أدبية، ولا تلزم صاحبها بشيء محدد، ومن دون أن يبذل أية تضحية أو يتحمل أية متاعب في سبيل رؤية السلام وقد ساد

بارع في التلاعب بالعقول

بعد ثلاث سنوات من العدوان وفي حوار أجرته معه صحيفة «هآرتس» قال ردًّا على سؤال: «إن العرب والدول العربية وحكامها لا يعنوني مطلقًا». ومن الطبيعي مع نزعته العنصرية الكامنة، أنه لم يُعرَف عنه الوقوف ضد العنصرية والتمييز اللذين لازما نشأة الكيان الصهيوني وأخذا يتضخمان في العقدين الأخيرين، وبدلًا من ذلك ظل مولعًا بترديد عبارات عامة فخمة عن السلام والتعايش والعلاقات بين الجيران. كانت الدولة العبرية بحاجة إلى مثل هذا الرجل البارع في العلاقات العامة السياسية، وفي التلاعب بالعقول وبالوقائع. لكن نبرة الرجل تتغير إلى حد كبير في الكنيست (البرلمان)؛ إذ كان على الدوام يتحدث بنبرة عدوانية تصل إلى حد الصراخ ضد النواب العرب، وأقل صفة كان ينعتهم بها هي أنهم ستالينيون.

ومن الغريب حقًّا أن سِجِلّ الرجل في الحروب، وبخاصة الحرب على لبنان في عام ١٩٩٦م حينما كان رئيسًا للوزراء يتم تناسيه؛ إذ ارتكب مجزرة قانا ضد مدنيين لجؤوا إلى ملجأ للأمم المتحدة، فيما تُستذكَر خطاباته الوعظية. كما يتم تناسي قيام مقاتلات إسرائيلية في الأول من أكتوبر بدكّ مقرّات فلسطينية في منطقة حمام الشط أسفرت عن مقتل ١٧ فلسطينيًّا، وكان الهدف الأول للعملية ياسر عرفات، وقد وقعت هذه القرصنة إبّان تولي بيريز رئاسة الحكومة عام ١٩٨٥م.

كذلك يتم تناسي أنه أول من أدخل السباق إلى التنافس على امتلاك الأسلحة النووية في المنطقة، فهو أب المشروع النووي الإسرائيلي، وذلك من خلال اتفاقية سرية مع فرنسا أبرمها حين كان مديرًا لوزارة الدفاع، أدّت إلى بناء مفاعل ديمونا النووي في صحراء النقب الذي بدأ العمل به عام ١٩٦٢م. وعقب وفاته قررت حكومة نتنياهو تغيير اسم مركز ديمونا إلى مركز شيمون بيريز الذي عمل كثيرًا لإقامة هذا المركز المهم جدًّا لأمن إسرائيل، كما قالت الحكومة الإسرائيلية في بيان لها بالمناسبة.

في يوليو ٢٠١٤م انسلّ بيريز خارجًا من مقرّ رئاسة الدولة في القدس، بمراسيم وداع روتينية وسريعة، وحلّ محله الرئيس الليكودي الحالي رؤوفين ريفلين. منصب رئيس الدولة ذو صفة فخرية، مما كان يرضي غروره من جهة، ولا يتماشى من جهة ثانية مع النزوع السلطوي للرجل. وقد انطوى بيريز خلال العامين الماضيين في عزلته بعيدًا عن الأضواء التي يعشقها، ولعل حياة الظل هي التي تسببت بإصابته بجلطة دماغية أودت به لاحقًا في ٢٨ سبتمبر ٢٠١٦م.



ثمن البندقية

يحيى امقاسم
(١٩٧٦م - ١٩٨٩م)*

روائي وقاص سعودي

إهداء: أيها الرجل القديم «محمد بن راشد بن خنين»
إليك القليل من إرث الأب.

يتناقل الناس حكايةَ أبيه. رجع بتقاعد مبكر من الخدمة العسكرية. عاد الجندي يترك لريح الفقد نهب البيت وزوجة خالية اليدين والرجاء. يمتطي رغباته في الدِّمن المحصورة بين جبال «امعارضة، امنجوع، بلغازي، الرّيث، امداير،...» وسهل تهامة[1]. تغمره السعادة عند «امجبالية»[2]. ينحر على مسامع رجال الجبال ذكرياته في الجيش. يحكي لهم عن نساء يلهبن أمكنة بعيدة، ويُنازلن القمر حالات به. يصب على لهفتهم أهازيج السيول ومواويل الأمطار والخريف. كلما حكّه الوجد إلى مجالسهم هبّ متجهًا إلى الجبال أو «اَمّها الصاعد» كما يسمّونها، فلا بدّ من مشقة الصعود، ليقضي على وطر أشواقه هناك. دلقَ كل ما يملك إلى أن جفت يده. التفت إلى أراض ورثها، وراح ينقصها بيعًا حتى خلت جميعها للغير، ثم انقلب على حظّه ساخطًا.. من جديد يمدُّ القلبَ نحو كل الجهات عدا بيته وأهله.

ويأسه حافل، «مطر» يحدّث الأم[3] عن الأب: «كلهم يعودون قبل الظلام، وهو لا يعود. إنّه لا يخاف الظلامَ مثلهم». شدّتْ من عضد ثقته في شجاعة الأب بنظرة استحسان لِمَا ذكر، وعززت: «حقًّا إنّه شجاع، وهذه المرة لن يغيب طويلًا...».

يُكرر: «ليته يشعر بالخوف ولو لمرة ليعود مثل بقية الرجال قبل المغيب...».

إنّ وقته لا يسع حتى لبهجتهم، فهو معد لكل مباهج الوادي وما تاخمه من ربوع سعيدة، وتعود الأم المعبوبة بالحنق لتذكّر «مطر» بشخص يُعين الآخرين في يوم حصادهم؛ بينما أهله في ذلك اليوم دون مُعين![4].

بعد أن يبخسه العائدون أملًا في أن يجد أخباره بين أمتعتهم، إمّا ذكر هنا أو خبر هناك، كثيرًا ما يُردد «مطر» عن الأب بمرارة: «ليته يشعر بالخوف من الليل ولو لمرة واحدة...». هذا بعد أن يقرأ آخرَ خطوةٍ في أزقة القرية، وذلك شأنه في كل ليلة من سنة انقضت على الرحيل الأخير للأب. كل ليلة يعود للأم بخسارة في الجبين.

في مساء أخير.. أقبل يبثّ شظايا تعبه على صدر الأم؛ إذ نقل إليها أنّهم رأوه منذ أيام في سوق «امّشوف»، فلم تكترث لذلك كما شعر. إنّها تعلم سابقًا أنّه لن يعود إلّا لغرضٍ شقيّ، وراحت تهبه عزاءً في قولها: «... سيأتي، وأنا لست خائفة، فأنت رجلي الوحيد في القرية...»[5]، ثم نظرت إلى البندقية المعلقة في عرض العشّة، وقالت بصرامة: «رجولتك في هذه. حافظ عليها حتى

---

(١) وتطول قائمة الدّمن والوجهات التي يقصدها في جبال «**ساق الغراب**» المحاذية لسهل تهامة من جازان بداية بجنوبها «**اموسم ومعاليه امخوبة وجبال العبادل، أما لو قلّش مشايم جنب بساحل الجعافرة وعلى وجهه حتى تقول سلام يا خبت البقر ودرب ابن شُعبة ومن صاعد الريث والربوعة...**».. «**عاده هذا الّا امقليل ما اريتي شيْ**» يعلق، بأنّها لم تشاهد من زينه إلا القليل، فما زال يكنز الكثير، هذا كلما عاتبته على وضع الكحل وعطور الربيع ليكون في صف الصبايا ورقصة «**امّعشى**» الغفيرة بزفير النشوة والاتقاد والعيون التي يقر فيها كل حُسن.

(٢) يسكنون الجبال، يبثون من مرتفعاتها رقصهم وتسيل من أعاليها أعراسهم، وهو في أول أفراحهم بالختان وعلى **درب الرجال.. يزف إلى مسامع القرى المجاورة أخبار** الألوان والبهجة ومنازل النجوم وبشرى السيول والحقول الحبلى.

(٣) نال بحديثهما ينوش حاجتها في الغائب.. الغائب الذي يعرفه الليل أكثر من النهار. الغائب الذي ينزع غبار جسده **خارج البيت، والسادر في الترحل إلى دنيا تخصه، إلى** الحياة التي لا هامش لها سواهما.. مطر والأم.

(٤) «**يا صاربة في بلاد.. واهلك امصوارب!**».. يُعزز المكان ثقتهم به كلما ابتدعت لغتُهم أهزوجة أو أمثولة تمجده وتبقيه **في أذهانهم أمد الدهر. فمن يعمل في بلاد غير بلاد** أهله، ومن في وقت الصرم يتوق لجزّ محصول أرض غير أرض أهله؟!، كانت الأم تُعيد على «مطر» هذا المثل **وتعود من جديد للمعنى الشاهق في حفاظه على البندقية** وصون بلاده.

(٥) (...) فراغات تكشف في مواقفها افتقار حديث الأم لعبارات متممة، وهذا النقصان يُعادل واجب التخفي، وعدم **إنجاز الموقف كاملًا؛ فيكفي في شراكتهما مطر والأم** نصف الإيضاح، ذلك النصف الذي يفي بقطعهما لمسافة الحياة اليومية معًا، وليس أبعد من ذلك.. هي تتوجع دون **أن تنبس بكلمة، وهو يعزي بشجاعة الأب التي لا** نظير لها في الوادي. لكن غياب الأب يعني هدر الكثير في التمنّي أن تُردم الهوة بين وعي الأم بقيمة البندقية فعلًا **وبين إدراك «مطر» لتلك القيمة، وكل حسب حاجته.**



الموت»، ثم أبصرها تُحدّق بحرقة إلى فرجة البيت المقفرةِ من أمنيةٍ تتغيّاها، ربما[٦].

سألها: «هل يلزمني الرحيل شمالًا لأكون مثل أبي شجاعًا؟».

أسرعتْ تجرحُ حنجرتها بآهة، وتجيبه بوجل: «لا.. لا..[٧] لو حافظت على هذه البندقية فأنت شجاع.. تفهم؟!...»، وتجنبت أن يرى في عينيها جوعًا قديمًا، لكنه يشعر به ويسأل قراره عنه: «ترى أيّ حاجةٍ تبتغيها من غائب بعيد؟».

البندقية طاعنة في الذكريات والرجال. بارودها ينوس في العشّة. هي كل ما بقي لهما. إنّها مدد السماء لإزاحة خوفه من ليال مدلهمة بالأعاصير يقرأ فيها من فرجة العشّة أيادي الخفاء من الغيلان والجنيّات كـ«بُدَة المغرب» حين يلتقيها على عادتها تطوق كتفيها بنهديها، ويشاركها انتظار الغائبين، و«أمسُلعية» تقتسم معه النحيب على شجعان واديه.. هذه البندقية هي زَهْوهما الوحيد في قرية يفتقر أهلها لبندقية مماثلة.

عاد يفكر: «كيف سأُلاقيه غدًا».

أمضى ليلته مهملًا كسؤاله دون إجابة. يجسّ وجعه الرطب. يقيس مقدرته على تحمل غيابه مرة أخرى. وفجرًا استوى وجعه قبالته عندما رأى وجه الأب العائد يعصفه الحنق، ويحدّد بخطاب يحتمل فراقًا قاسمًا، فسحق في قلبه احتفاءه الصغير به. ظل يُفردُ في خاطره الكثير من الاحتمالات المزعجة، ويعود بنظره إليه. كان الأب يتحرك ساخطًا في العشّة. شاهد الأم جاثية أمامه كأسير، تتشبث بالبندقية كما لو أنّها تحضر نزعها الأخير. كانت تُناضل في الحفاظ عليها. تضمّها إلى جذعها الجاف وتغرقها بدموع مثل «سَمْلَة»[٨]. كانت تبذل كل جهدها ضدّ محاولاته لسحب البندقية. تتلوّى عليها، وتستنجد بأمجاد قومها[٩] حتى أدركتِ العصافيرُ مصابها في فزع من الأشجار وفوق طرقات القرية.

لم يدم مشهدها الجارح طويلًا حتى أظهر الأب تراجعًا عن نيته، وتوارى خارجًا من البيت بسرعة تثير العجب، وكأنّه يخشى أن يشيع مع الصباح صوت نزاعهما[١٠].

من فورها وضعت البندقية في خرجها، وقالت لـ«مطر» الصامت: «هو لن يسكت حتى ينال من هذه البندقية. لم يعد إلّا ليأخذها. يريد أن يبيعها. ولا بد أن تُكمل معي الطريق للدفاع عنها فهي فخرك القادم بين الناس. اليوم هو يوم رجولتك يا مطر...»، وفي قرارها المظلم تُسجل رفضًا لغيابه؛ لذا وجب عليها تدبير انتقام يليق بصبرها العتيق.

خرجت تظفر بكل دقيقة كي لا يلحق بهما ذلك الجازع، والبندقية من على كتفها تتدلى و«مطر» يتشوّف لها مفتونًا، فهو حاملها المغوار في غدٍ يُشرق على وادي الحسيني تلعلع فيه بالرصاص من فوق رؤوس الأشهاد، معلنة عن يومي شهرته وختانه، هذا ما تمنّيه به الأم دائمًا.

---

(٦) ربما، فهي لم تحدد «العود» ففي الإياب الحياة الواعدة، لكنها قالت: «سيأتي» وفي ذلك استمرار وامتداد لما هي فيه لا أقل ولا أكثر.

(٧) «**لا.. لا.. إلّا الشام...**»، لا بد أن تُوقفه عند قدسية جهلهم بكل الجهات، وعليه أن يلمس وحده مبكرًا عواقب الخروج من الوادي.

(٨) والـ«**سَمْلَة**» لا تركض مياهها سريعة ولا تحدث صوتًا في الوادي، فكان حزنها لا يعلو بصراخ، لكنها إن ناشدت تاريخ أهلها فلا بد من علو صوتها؛ لأنّ مقام الأمجاد لا يكون بصوت خافت. تكتظ الدار بالحكايات التي يسرحها فمها كقطعان وتزدان بآهات الحنين إلى الأجداد الذين عندما وصلوا هذا الوادي كانوا عميانًا لا يقودهم إلى هدى إلّا ظلام.. هكذا يرثون قبض القلب والروح على هذا الوادي فلا يُغادرونه إلّا وينالهم العمى الذي لازم أجدادهم حتى رأوا الدنيا في هذا المكان، كما يأتي في تعاليمهم. وصية واحدة لا ينفكون عنها ولا يربطون على غيرها وهي ألّا يتخلوا عن هذا الوادي الضارب في السر والسحر ما بقي لأحدهم فاه ينادي وحلق رطيب.

(٩) «**أنا بنت السباع زايدةْ على الشرف بباع**».. وتلد من حنجرتها بعد هذا الاستنهاض كل مفاخر قومها.. هم الذين أدموا «أبرهة» قبل «طير سجيل»، وهم الذين يشمّون «امنعقريز» البارود وهو على مسيرة يومين من واديهم، وهم الذين بإيمانهم ينزعون أمطار الغيوم، ويسوقون الماء من صخره حتى طينه.

(١٠) الحقيقة أنّ نزوعها إلى تعداد مآثر أجدادها يقبض على حجر القلب فينال من نوازع غضبه حتى يلين وتمطر عيناه مذعنًا لرغبة الابتعاد.. وذلك شأنهم كلما تنادوا ببطر ماضيهم.

أعلنت له رغبتها في الهروب بالبندقية إلى جبل «عكوة»[11]، فهذه هي الطريقة الوحيدة التي سيتقيان بها شرّه. إنّه لن يدعهما وشأنهما حتى يحقق مراده، وإن لحق بهما فسوف تُلقي بنفسها مع البندقية من الجهة الشمالية الأكثر انحدارًا من الجبل، ولن يُثنيها أحد عن ذلك.. كما قررتْ!.

بإصرار كانت تنتصف الطريق في سيرهما شرقًا، صوب الجبل، وتهذي بنزوات سندبادهما، وذكرتْ شيئًا عن مجيئه مرة واحدة من كل عام ليبذر صغارًا في جوفها ويعود هائمًا دون كلمة!.

والمزارعون والرعاة في حثّ خطاهم صباحًا إلى الحقول كانوا يسألون «مطر» عن سبب تبكيره والأم وعن علامات الفزع التي تشحنهما، فثرثر بالسر جميعه، دون اعتراض من الأم.

ضُحًى استويا على قمّة جبل «عكوة»[12]، ولم تجدّ الشمسُ بظهيرة قاسية حتى كانت جموع غفيرة تحت الجبل تمور بنية معالجة هذا الحدث الجلل، ويصيحون من أسفل أنّها لن تمسّ بضرّ من زوجها «امهَامِلَة»[13]، كما نعته بالإهمال كبير القوم الذي نادى في الناس أن يذعنوا لِسنة هذه المرأة وابنها في الحفاظ على كرامتهما.

رفضتْ منهم كل دعوةٍ تُثنيها عمّا عزمتْ عليه، وبقيتْ على حالها مع الفتى، حتى فضّل شيخُهم عصرًا تفرق أهالي الوادي كل إلى حاجته، فلا فائدة تُذكر من قضاء النهار كاملًا هناك، كما رأى وردد عليهم: «هذا زمن امحريم.. تعلموا يا رجال، هذا زمن امحريم».

رأى «مطر» في منظر تلك الجموع المتحركة من تحته، نساءً ورجالًا، إذكاءً لعزيمته؛ ليكون رجلًا مقدامًا في يوم ختانه العظيم، فراح يقبض على البندقية ويُلوّح بها في السماء المخضّبة بالمساء القاني ومن تحته ربوع بلاده تشهر للريح دوالي حقولها وبساتينها مثل زفاف، والأودية يراها حبالَ وصل توثق ارتماءات البحر على السهل الحميم، وقد سلبت هيئته تلك ألباب الجميع بما فيهم الأم، عندما سفك من روحه أناشيدَ الفخر والاعتزاز بهذا المحفل البهيج[14].

بينما الصبي يُواصل نشيده، والمغادرون يُرخون مسامعهم له، جاء رجل من أقصى غفلتهم، يتسلل. (هذا هو!). تمتم قلبها بذلك في تردد، وتبيّن شخصه عندما تفرق الناس من المكان وغيّب أطيافها ليلٌ بدأ يسيل من الجبال. إثر شهقة مدججة بكل عوالج الحاجة والسؤال أكدت لشخصها الشاخص كصخرة: (هذا هو...)، وعندها أدركتْ حيلة الشيخ وهوان وعوده.

صار الغروب رقعًا ممزقة في الأفق، حينما جلس نصب نظرهما الهلعين عند منبت الجبل تحديدًا، وجواره حمل مسافر.

---

(١١) جبل «عكوة» هو الملاذ المنيع، هو القلعة الكبرى.. هذا الجبل امتداد تاريخ طويل مع البقاء. يلزمون واديهم كما يلزم الجبل مكانه، ويكررون كل صباح في نشيد روحي خفي «كبرنا يا أبونا.. كبرنا مع هذه الجبال؛ فإلى أي أرض نلوذ وهي لا تغادر. لا نترك هذه الرفقة. ولا نستطيع حملها وإلّا كانت أول متاعنا. باقون في بقائها. مقيمون مثل ثقلها.. وهذه النوق مطعونة مثلنا بالحنين. كبرت معنا وكبرنا مع الجبال.. أخوة في الصخر والثبات.. أخوة في الوفاء». و«جمر بيوتهم يتوكوك مثل نجوم امصيف يسرون امرجال في غارة واحدة كنّهم معصر».. لا بد لهذا الوادي من حماية، وأول حماية هي أن يغيروا على الأودية الأخرى؛ لإثبات سطوتهم لا لإذكاء جذوة الحرب فقط، فيقطعون المطامع من بدايتها، وينزلون على بلاد غيرهم كإعصار جامح لا يذر شيئًا، ويكملون شقّ حبط الجبال حتى يشحذوا الشمس من هاماتها؛ لتبكر إلى أرضهم وزرعهم وولدهم، وبذلك على العهد يصلون الأجداد بتنفيذ الوصية الخالدة أن يعلو الرجل الواحد منهم بـ«البقاء البأس» وليس سواه.

(١٢) هذا الجبل حصن أولهم وآخرهم.. تقول أكثر حكاياتهم حذرًا وعمقًا: إنّ أول أجدادهم كان قد فُقد من قافلة بعيدة وهو فتى أعمى، ولد بمحجرين مغلقين، وراح يُؤانس الدواب والهوام فلا تُؤذيه، وتتبع في خطوه أصواتها حتى وجد جمعها في هذا الوادي وتحت ذلك الجبل، ومع أول شمس أشرقت عليه هناك تفتق محجراه عن عينين لهما حذق الذئب، فأدرك أنّ هذا المكان هو نوره حتى النهاية. لذلك لا تهمهم الجهات ولا يعرفون حدودًا غير حاجتهم للزمن فيمتد بهم هنا دون توقف.. ولا يكاد «مطر» يذكر الشمال في أي لحظة كانت؛ حتى تنهره الأم عن نوازغ الشيطان، بل تستنفر كل ذاكرتها؛ لتحكي له حكاية الأب الأكبر، الحافل بالنور البدائي، بالبصيرة الأولى في هذا المكان الذي يمنعهم من كل أرض سواه ويقطع للواحد منهم كل خطوة تُجانبه.

(١٣) سيستوي عنده أنّه أهملهم أو تشاغل عنهم، فلا عذر له أمام الرغبة في كل الحياة التي يختارها دونهم. «امهَامِلَة» ستكون شرك النبزة التي عمرها ألفا عام بينهم وبين من ينعت عتبات البيوت الفقيرة بـ«عيسى على امكوابي يهمّي» وفي ذلك قصة تطول على «مطر» وتغوص به في «فقه كلام» تخاف عليه منه، فالأم لا تتوسع في الشرح، ومتى نال وسام الرجولة بالختان وحمل البندقية عندها سيدرك المعذور والمحذور.

(١٤) «سلام يا قصر امثنايا ذهانا.. مكتوب على خده تبارك وياسين»، فلا تضطره الأم للرد على نفسه عندما يعرف بنفسه أنه «مطر». وهذا هو تحت قصر فتاته للسلام على الخد المكلل بالجمال الإلهي، وتحدوه شجاعة كل رجل من دمه، لتحذره العاشقة من أهلها «لا تلمس امدير ترى أهلي ذهانا .. .. عندهم ناس تغشوا وماسين»، فلا يهابهم إن أخذوا حيطتهم منه، وروحه عامرة بالهمّة وساعده له عتاد سلاح لا يخذله. هو في نشيده والبندقية فوق رأسيهما تعلو كل نايفة لمقامهما الشامخ.. هو مثل زخ المطر فلا وادٍ يسعه ولا سد يرده:

تسليم يوم ماطُره في العرش وكّاد.. ..من كثر زخه ماطُره ما يحمله واد

يركي على الميلة وعقوم مشرفة

وكانت الأم في غنائه الرجل يختار مكاتفة صبايا الجبال من دونها وتسأله أيّ عطر ليس لها، وقد أنبت ولعه في الجبال وقلبها مولع ببيت تنضج فيه كل الحياة الزكية، ولولا ذلك لكادت أن تقلعها حاجات الدنيا من دار التصبر:

يا دوش في عرض امجبل ما بَقَّلْبَكْ ولّعت قلب غافل لا عَقَّلْبَك

ما عادني بيد اليمن بيد شامي ما حيث ما تزرع العظي والبشامي

راح العجز يبلغ فيهما، والتصقت بفتاها الذي لمس فيها استسلامًا لم يعهده عنها من قبل، فأبدى تخفيفه من ذلك: (لا تخافي...)، ثم شدّ قبضته على البندقية، إلّا أنّها لم تُعر موقفه تقديرًا، إمّا لعجزه كما جاء في ظنه، أو لربما تُخفي عنه شيئًا له علاقة برجله الرحّال[١٥]، فاحتقن «مطر» بالخوف، وتركته صيدًا سهلًا للحيرة وقوارع الظنون، وغاصت في عمقها تتأمل صوتًا خاصًّا يجول فيها.

عاد يُعلن: «سأحمي البندقية لن يأخذها مني أحد...».

تنبهتْ إليه بعد برهة، فأمسكتْ بكتفه مُضيفة لقلبه طمأنينة، وألزمته جوارها طويلًا حتى طمر الليل بسطة الجبل، ما عدا ومضات الفوانيس التي تتعالى بتثاقل من قرى الوادي المحيطة.

وأخيرًا نالت منه مشقّة نهارهما الطويل، فغفا «مطر» يذرع هواجسه على معشوقته الراقدة في حضنه، ومتوسدًا فخذ قائدته في هذه المعركة، التي ظلت تحيك من الظلام درب الأب حين يُداهم عرشهما لا ريب.. وهي تُعيد لازمتها القديمة «يا صابر زمان اصبر ثمان»[١٦]، ولا ترى أبعد من ساعة ليقشع الصبر عن كاهله رفقتها طيلة كل هذا الزمن.

في الهزيع المتأخر من الليل فقأ «مطر» عينَ الخيانة الماثلة عندما استيقظ فوجد نفسه مغطًّى بلحاف لم يحملاه في زادهما صباحًا، وما كاد يتلفت حوله للتأكد مما يجري حتى وشَى الليل له برغبة حافية تُدار خلفه؛ إذ كان صليل الأب يشقّ غبار جسد يعرفه بمنجل يصيب حرثه بإتقان، فخَفَضَ لهما جناح السكون، ولم يكن بوسعه إلّا أن يُكمل ليله مستمعًا إلى معالجة تعمير البندقية حينًا، بعد أن أُخذت منه وهو نائم، وحينًا يتناهى إليه تعمير الجسدين لتلك الرغبة النهمة.

عندما أينع الصبحُ على الجبل والقرى كانا وحيدين وخاليين من سلاحهما الفقيد. كان ينظر إليها في حسرة بالغة، وهي تتشاغل مع نفسها بجمع متاع فقير والاستعداد للعودة إلى الديار، ولأول مرة لم يشعر بحاجة لتوضيح ما حدث. عرف أنّ الأب بكّر مصطحبًا ما ظفر به ليلة البارحة، كما علم بما نقده لقاء البندقية.. بعض الأثمان لا يُمكن إظهارها، أو يصعب ذلك، وإخفاء علامة الخسارة؛ بأيّ طريقة كانت، لا يُعطي القدر الحقيقي للفارط من ماء الوجه، كما لا يُمكنه، بأيّ حال من الأحوال، ردع ويل السؤال عن قلب الأم الوحيد جدًّا لحظتئذ.

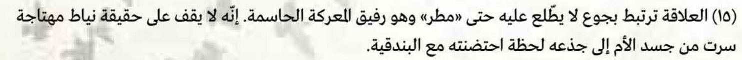
كانت خاوية الروح وهي ما بين لحظة وأُخرى، تعبر أمامه بوجه يُجعده البؤس، وبها من فرط الخجل ما يؤود الجبل الذي آواهما. يلحقها بنظرات مؤنبة وصريحة العتب. نظرات خالية من خيارات الحياة اللازمة لاقتراح الغفران أو حتى التغاضي أملًا في أن ينمو بداخلهما توءم «لَعَلَّ وعسى».

نظرا طويلًا إلى الجزء الشمالي من الجبل. يتذكر آنذلك المنحدر، والمنتهي إلى هوة سحيقة لا قرار لها، هو تتمة الخطة التي قررت يوم أمس؛ فيما لو أُخذت منهما البندقية، لكنها لم تقدم على إنجاز الخطوة الأخيرة والفاصلة. تبعها نزولًا إذ يقف الناس هناك من جديد على جانبي الطريق مذهولين ومسمولين بأسئلة ملحاحة لا إجابة لها، فيُلقي البعض عليهما أسفه من شدّة أساهما الطافح بالأذية. كان منظرهما مذلًّا، وهما يشقّان دربهما بين الذين خرجوا للوقوف على نتيجة معركتهما في سبيل بندقية لم تعد معهما، وشاع على وجهيهما خنوع فادح أفشى بنهاية مريرة.

كان بصرها يحفر التراب، أما «مطر» يهيل على طموحاته الهزيمة المذلة لجيش قادته امرأةٌ لا جند فيه سواه. كان يطحن صدره سؤال: «كيف أكون رجلًا الآن؟!». أعاد فتيل الحرقة بهذه المواجهة الأخيرة لذاته. وفي لحظة فاصلة دوّت منه صرخة عصفت بالحاضرين والأم، ثم التفت إلى الخلف، وحزم أمره الجلل، ودون تردد أو بادرة خشية انطلق على أعقابه يركض بكل حماسة تواترت من دم إلى دم حتى عظمه، فانفرد بنشر الذهول بين الجميع. راح يمزق الريح صاعدًا الجبل، فلا يلوي على انكسار الأم ولا على صراخ النسوة أو جزع الرجال. واصل ذهابه المرّ عاليًا، والجبل الصامت كشيخ أثقلته الغبطة بفعل الزمن يتلقف خطاه العجلى.. هكذا انسل بعيدًا في المرتفع إلى أن تلاشى خلف القمة، من الجهة الشمالية، وغاب تمامًا.

بعد تلك اللحظة الخاطفة من زمن المكان والفاجعة، لن يُذكر أنّ أحدًا رآه مرة أخرى أو سمع عنه، ولن يتناقلوا حول وجوده حتى ما هو أدعى لمظنّة لا لحقيقة، ولكن قيل: إنّ الأم أكملت حياتها فوق الجبل، ورجل يأتيها في العام مرة واحدة عشاء، ويُغادرها كحلمها في عودة «مطر».

*١٩٧٦ اختفاء مطر، ١٩٨٩ الأب لم يعد يظهر أبدًا.





(١٥) العلاقة ترتبط بجوع لا يطّلع عليه حتى «مطر» وهو رفيق المعركة الحاسمة. إنّه لا يقف على حقيقة نياط مهتاجة سرت من جسد الأم إلى جذعه لحظة احتضنته مع البندقية.

(١٦) «يا صابر زمان اصبر ثمان».. «قد صبرت يا مطر كل هذا الزمان ما أنت قادر تصبر أسبوع؟!...»، لن تستطع إقناعه بأنّه صغير على الصبر والمكابدة، لكن شغله السؤال الكبير، فكيف له أن يكون رجلًا بلا بيت وأب وبندقية. البيت سيعيش بالحكايات والوصايا المنضبطة، والأب يأتي ويذهب، بينما البندقية هي الخلاص الوحيد، وهي علامة علوه في صف الرجال.



دي نيرو
المتعدّد والمتحوّل

روبرت دي نيرو ممثّل خلّاق، ومتجدّد، ومتنوّع، ومتعدّد الوجوه والأشكال. منذ أن انبثق في السبعينيات كممثل استثنائي وهو يحفر في ذاكرة المشاهد سلسلة متوالية، بارزة ولافتة، من الشخصيات التي لا تتماثل إنما تختلف وتتعارض. مع كل فلم جديد يبدو مختلفًا عن الذي سبقه على نحو أخاذ ومدهش. يبدو أشبه بالحرباء. شخصيات ثرية، ومتنوعة، ومركّبة، ومتعددة الأبعاد، تتأرجح بين الرقة والعنف، والحساسية والفظاظة، والوداعة والقسوة، والهدوء والتوتر، الصفاء والغموض. شخصيات ذات أعماق مضطربة مبهمة، وشخصيات مباشرة أقل تعقيدًا، تلك التي تجوب عالم التراجيديا تارةً أخرى، وعالم الكوميديا الخفيفة تارةً. شخصيات مؤثرة ومحركّة للمشاعر، وفي الوقت ذاته، موشومة بحس الدعابة والجاذبية.



أمين صالح

روائي وناقد سينمائي

ولد روبرت دي نيرو في ١٧ أغسطس ١٩٤٣م، في الحي الإيطالي الواقع في الجانب الشرقي من نيويورك. والده من أصل إيطالي - أيرلندي، ويدعى أيضًا روبرت دي نيرو، وهو رسام وشاعر وناقد. أمه فرجينيا أدميرال، رسامة أيضًا. لقد نشأ دي نيرو في محيط فني، حيث كان البيت بؤرة التقاء لعدد من الفنانين والكتّاب والصحفيين. هذه الدائرة الثقافية ساهمت في توجّه دي نيرو نحو الاهتمام بالفنون في سن مبكّرة. لكن هذا الصبي الخجول، الانطوائي، وجد صعوبة في التعبير عن نفسه حتى اكتشف، وهو في سن العاشرة، متعة التمثيل الذي مارسه في المسرح المدرسي. آنذاك التحق بالورشة الدرامية الأميركية بنيويورك.

عندما بلغ السادسة عشرة من عمره ترك المدرسة ليحقّق ذاته في المجال الفني كممثل، فدرس التمثيل تحت إشراف «ستيلا أدلر» و«لي ستراسبرغ» في أستوديو الممثل. والداه لم يعترضا على اختياره التمثيل: «كانا متعاونين جدًّا، قدّما لي الدعم والتشجيع. كانا سعيدين لأنني لم أرغب في أن أكون مروّجًا لصكوك التأمين». مارس التمثيل على خشبة المسرح، وفي بضعة أعمال تلفزيونية. في عام ١٩٦٤م، في أثناء مشاركته في إحدى المسرحيات، لفت إليه انتباه المخرج بريان دي بالما، الذي كان آنذاك طالبًا في السنة الأخيرة بمعهد السينما، وكان يحضّر لتنفيذ فلم التخرج «حفلة زفاف» The Wedding Party، فأسند إليه دورًا ثانويًّا، وكان أول ظهور له على شاشة

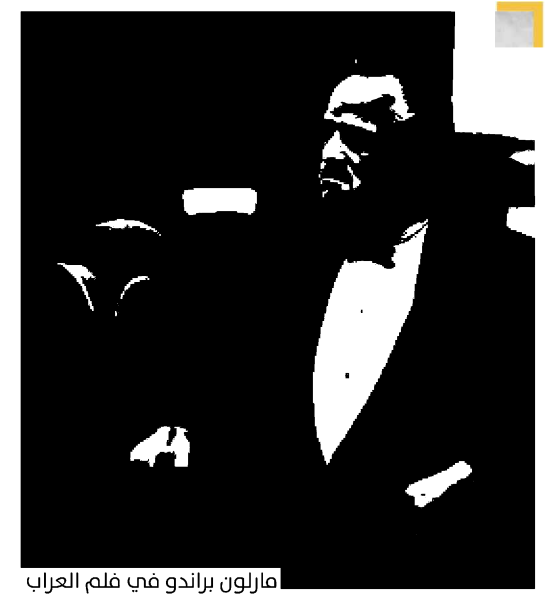
السينما. دي بالما اختاره مرة أخرى ليمثّل في فلميه التاليين: تحيات Greetings، أهلًا ماما Hi Mom . بعدهما ظهر دي نيرو في عدد من الأعمال المسرحية، وقد جذب أداؤه اهتمام الممثلة شيلي وينترز التي أصرّت على أن يمثّل دور ابنها في فلم «الأم الدموية» Bloody Mama. بعد ذلك شارك في بضعة أفلام قبل أن يلفت الأنظار ويحرز الثناء على أدائه الجيد والمحرّك في فلم «اقرع الطبل على مهل» Bang The Drum Slowly.

لكن المخرج مارتن سكورسيزي هو الذي فجّر طاقته وأبرز موهبته الرائعة ووضعه في بؤرة الاهتمام عندما اختاره لدور مهم، وإن لم يكن رئيسًا، في فلمه «شوارع وضيعة» Mean Streets. لقد فتح هذا الفلم بوابة الشهرة والنجومية لدي نيرو، ورسّخ أقدام سكورسيزي كواحد من أهم مخرجي السينما الأميركية. وكان الفلم بداية لتعاون وثيق، لافت وفعّال، على مدى سنوات طويلة، أثمر أعمالًا قوية ومميّزة.

صار دي نيرو الممثل المفضّل لسكورسيزي، وكوّن معه علاقة فنية وشخصية حميمة. يقول سكورسيزي (Photoplay, August 1983): «لقد طوّرنا معًا نوعًا من العلاقة بحيث صار كل منا يعرف الكثير عن الآخر، يعرف ما يفكر فيه قبل أن ينطق به. جئنا من المنطقة ذاتها، فقد نشأنا في الحي الإيطالي ذاته، وكنا نرى الأشياء بالطريقة ذاتها. كلانا كان يشعر بأنه غير منتمٍ إلى محيطه. كممثل، أنا معجب به كثيرًا. لا أعتقد أن هناك ممثلًا أفضل منه». أما دي نيرو فيقول عن علاقته بسكورسيزي: «ما هو مهم في عملنا، والذي هو شاق جدًّا وبطيء جدًّا، هو ذلك النوع من المشاركة، والتواطؤ، والتضامن، والحد الأدنى من الهزل.. والذي يحول دون الإصابة بالصداع النصفي».

خصوصية الفنان

قليلة هي المرات التي وافق فيها على إجراء لقاءات صحفية معه. وعندما تتصل الأسئلة بحياته الخاصة وعلاقاته الشخصية كان يرفض الإجابة بشكل مهذب. لم يكن يميل إلى البوح عن طفولته، وتجاربه الأولى، حتى أسلوبه في التمثيل، حيث يرى مثل هذه الأسئلة تدخلًا في شؤونه الخاصة وانتهاكًا لخصوصياته. إجاباته غالبًا ما تكون مقتضبة، إيجازية، مراوغة، غير مرضية أو مشبعة.. «لماذا يرغب الناس في معرفة ماذا أتناول في إفطاري؟ ما أهمية معرفتهم بهواياتي أو مراحل دراستي؟ ما علاقة كل هذا بالتمثيل، بما أفعله، بما يدور في ذهني؟ لا شيء. أريد أن يحبني الناس، لكن ليس بسبب طريقتي في الابتسام في الحفلات إنما بسبب عملي في الأفلام». هناك من يدافع عن خصوصية الفنان، كما في حديث المخرج رولاند جوفي، الذي عمل معه في فلم The Mission: «دي نيرو يبذل جهدًا جبارًا، ويعطي الكثير من ذاته في أي فلم يشارك فيه، لذلك هو يقينًا بحاجة إلى صيانة خصوصيته وشؤونه الشخصية، هذا من حقه».



مارلون براندو في فلم العراب

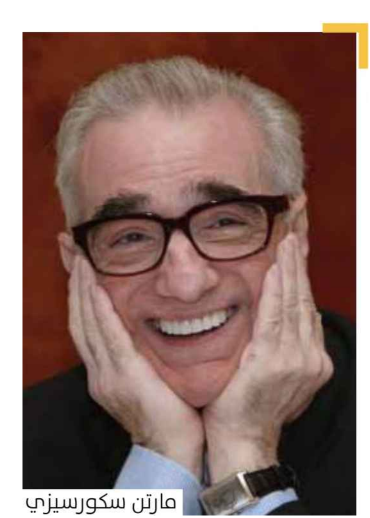
نعرف القليل عن حياته الخاصة. في عام ١٩٧٦م تزوج الممثلة السوداء الجميلة ديان أبوت (التي ظهرت معه في بعض الأفلام: نيويورك نيويورك، ملك الكوميديا) ومنها أنجب ولدين هما: رافائيل، ودرينا. ويقال: إنه في حياته العادية شخص خجول، انطوائي، غامض، مراوغ، كتوم، هادئ، قليل الكلام، لا يحب أن يتحدث كثيرًا عن أعماله وأدواره. «أشعر بالتوتر حين أكتشف أن شخصًا ما ينظر إليّ». أما الجانب الآخر من شخصيته فيعلن عنه أحد أصدقائه: «إنه مهرج. بوبي (دي نيرو) لا يمارس تهريجه ولهوه ومزاحه إلا مع أصدقائه المقربين. لكنك تستطيع بسهولة أن تكتشف حس الدعابة لديه حتى في أكثر أدواره صعوبةً وتعقيدًا».

ابتعاده عن الأضواء وتجنبه اللقاءات الصحفية والدعاية، جعل بعضهم يتهمه بالغطرسة والعجرفة والفظاظة. غير أن الذين تسنى لهم الحديث مع دي نيرو، في المقابلات، وتوقعوا مواجهة شخص مشاكس، وقح، كتوم، عاجز عن الإفصاح عن آرائه ومشاعره، اكتشفوا شخصية جذابة ولطيفة، وأشادوا بثقافته وهدوئه وروحه المرحة وطريقته المهذبة في التصريح. منذ أواخر الثمانينيات، بدأ دي نيرو في كسر هذه القاعدة، وصار يتيح للصحافة ووسائل الإعلام إجراء لقاءات معه، إلى جانب مشاركته أحيانًا في الحملات الدعائية للفلم. كذلك كسر قاعدة مشاركاته في الأفلام، إذ حتى منتصف الثمانينيات لم يكن يمثّل إلا في فلم واحد في العام، لكنه منذئذٍ صار يظهر في أكثر من عمل في السنة.

وعن هذا يقول دي نيرو: «في هذه المرحلة من حياتي أشعر بأنني أريد أن أعمل كثيرًا، أن أنجز أشياء كثيرة. ربما سيختلف الوضع في المستقبل، ولن أعود أشعر بالرغبة المحمومة في العمل. في الماضي شعرت بأنه ليس من الضروري أن أعمل باستمرار، كممثّل، ولهذا

أمضيت وقتًا طويلًا دون أن أفعل شيئًا. سنوات مضت وأنا أنتظر. الآن أريد أن أعوّض عما فات، فأنا شاب وقوي. ربما في مرحلة لاحقة سوف أركّز طاقتي على شيء آخر مختلف.. إخراج الأفلام مثلًا».

عندما طُلب من دي نيرو أن يحدّد أفضل أدواره، قال: «كثيرًا ما يُطرح عليّ هذا السؤال، لكنني في الواقع لا أستطيع أن أحدّد وأختار أفضلها.. ربما أتمكن من ذلك بعد خمس أو عشر سنوات». وعندما سئل عن الأفلام المفضلة لديه، تردّد طويلًا قبل أن يجيب: «الباحثان» The searchers للمخرج جون فورد. أما عندما سئل عن الممثلين الذين كان يفضلهم في شبابه، فقد ذكر: مارلون براندو، جيمس دين، مونتغمري كليفت، سبنسر تريسي، ولتر هيوستون. ومن الممثلات: جيرالدين بيغ، كيم ستانلي.


مارتن سكورسيزي

دي نيرو ومارلون براندو

حين تفجرت موهبة دي نيرو على الشاشة، وتعرّف الجميع إلى قدراته المدهشة في تأدية مختلف الأدوار وأكثرها صعوبة، وعلى طريقته الجديدة، غير المألوفة، في فهم وسبر وتجسيد الشخصيات، بدأ العديد من النقاد في مقارنته بمارلون براندو، خصوصًا في مراحله الأولى. لقد أدى إقلال براندو في الظهور في السبعينيات إلى انتخاب دي نيرو كوريث بلا منازع لبراندو. كان حقًّا الجدير والمؤهل لأن يحتل المكانة التي شغلها براندو في السينما الأميركية كممثل استثنائي وفريد. الخاصيات التي ارتبطت ببراندو طوال عقدين (الخمسينيات والستينيات) هي ذاتها التي ارتبطت بدي نيرو في السبعينيات والثمانينيات: الحداثة، والمغايرة، وممارسة التمثيل كحياة لا كمهنة، والتكثيف، والاختزال، والتحوّل.

التماثلات بينهما كثيرة، ويسهل تحديدها عبر مستويات متعددة: الانغمار الكلي في الدور، وتذويب الذات أو تحويلها بحيث يصبح الممثل هو الشخصية التي يؤديها. وضع كل شخصية في الواقع الملائم لها نفسيًّا واجتماعيًّا وثقافيًّا، والتعبير عنها بصدق وديناميكية. انتقاء الشخصيات المركّبة التي لا تتوافق مع ذاتها ومحيطها، التي تسعى إلى تأكيد نفسها. إعطاء اللغة سلطة إضافية

يبدو دي نيرو أشبه بالحرباء. شخصيات ثرية، ومتنوعة، ومركّبة، ومتعددة الأبعاد، تتأرجح بين الرقة والعنف، والحساسية والفظاظة، والوداعة والقسوة، والهدوء والتوتر، والصفاء والغموض

تعبيرية وإيحائية من خلال التكثيف والاختزال والتركيز على المظاهر الصوتية المتنوعة كالغمغمة والهمهمة والتلعثم والتكرار. نبذ التقنيات المسرحية في الأداء وتحاشي الانفعالات الخارجية المفرطة والمكشوفة.

على مستوى المسار الفني نلحظ أن كليهما درس التمثيل في أستوديو الممثل، وتبنّيا أسلوب «المنهج» method في الأداء، معتمدين على تقنية المنهج في البحث والتحوّل أكثر من اعتمادهما على الغريزة والخبرة المكتسبة. من جهة أخرى، كلاهما حينما وصل إلى مرحلة في مسيرته الفنية شعر بأنه لا يعود يتعيّن عليه تأدية الأدوار الرئيسة فقط؛ بل يمكنه التحرك خارج دائرة هذه الأدوار، والظهور في أدوار ثانوية من دون أن يفقد بريقه المهيمن، وغالبًا ما تلقي شخصيتهما القوية ظلالها الحادة والمؤثرة على الفلم بأسره. براندو ظهر في دقائق قليلة من الزمن السينمائي في فلم «القيامة الآن» لكن المتفرج يستطيع أن يشعر بحضوره في كل كادر من الفلم. كذلك دي نيرو في Untouchables حيث يكون حضوره الطاغي محسوسًا طوال الفلم على الرغم من غيابه.

التماثلات أو المقارنات بينهما تتخطى حدود الشاشة وطرائق معالجة الشخصيات والتعبير عنها، لتمتد إلى مظاهر معينة ومحدّدة من السلوك الشخصي يقال: إن كثيرًا من المخرجين يرفضون العمل معهما لصعوبة التعامل معهما وترويضهما. التأويل المباشر والتبريري، والعجرفة والغرور، والمطالب اللحوحة غير المنطقية. لكن التأويل الحقيقي للخلاف يكمن في رغبة هذين الممثلين العظيمين في بلوغ الكمال، الذي يقتضي بالضرورة الحرص إلى حد الوسوسة، ومعرفة كل التفصيلات وأدقها بشأن الشخصية وعلاقاتها، ليس بالشخصيات الأخرى فحسب، بل بالعناصر الفنية أيضًا من كاميرا وإضاءة ومكياج.

وهما يشتركان أيضًا في كراهيتهما، أو عدم ثقتهما بالنجومية والأضواء والوسائل الدعائية، مفضّلين النأي والعزلة، معمقين بذلك الغموض الذي يحيط بهما. كلاهما لغز.

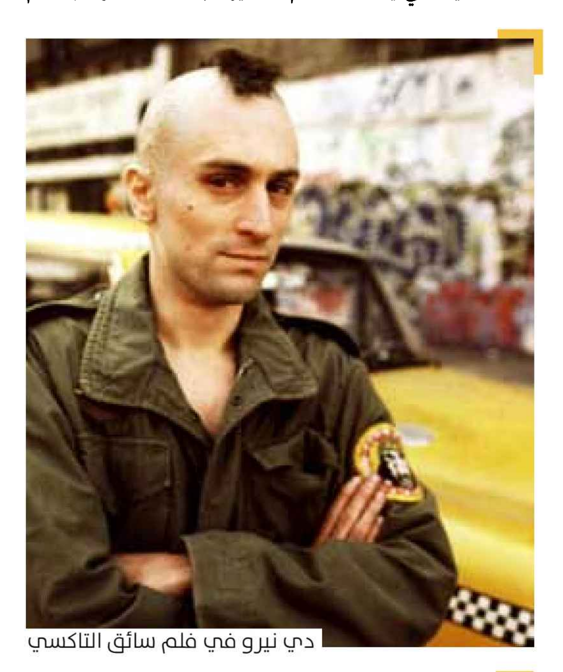
لقد أشار دي نيرو في مواضع عديدة إلى التأثير القوي الذي مارسه براندو عليه في بداية حياته الفنية. ومن اللافت أن نلحظ هذا الارتباط، أو هذه العلاقة غير المباشرة، متجلية في الوسط نفسه: الفيلم. في الجزء الأول من «الأب الروحي» جسّد براندو شخصية فيتو كورليوني، عرّاب المافيا، في مرحلة الشيخوخة، وعنه نال جائزة الأوسكار. في الجزء الثاني، جسّد دي نيرو الشخصية ذاتها

لكن في مرحلة الشباب، مصوّرًا شباب براندو السينمائي، وعن دوره هذا حاز جائزة الأوسكار. أما في فلم The Raging Bull فقد وجّه دي نيرو إلى براندو ما يشبه التحية، أو ما يشبه الاعتراف بالفضل، حين كان يخاطب نفسه أمام المرآة مردّدًا حوار براندو في فلمه «على رصيف الميناء» On The Water Front.

شخصيات تمتلك واقعها الخاص

عبر عملية التحضير والبحث الطويلة الشاقة، يسعى إلى خلق شخصيات تمتلك واقعها الخاص وتميّزها ومصداقيتها. مثل هذا الاندماج الكلي، والمحاولة الصارمة لبلوغ الكمال، وعملية الاستقصاء المضنية والموجعة، لابد أنها ترهق وتستنزف كثيرًا من ذاته. ودي نيرو يعترف بذلك: «كل شخصية أمثلها تستنزف قدرًا كبيرًا من ذاتي. فيما بعد ينتابني إحساس بالفقد بأني فقدت شيئًا، وهذا الإحساس لا يزول إلا حين أبدأ من جديد في الحفر باحثًا عن الشخصية التالية».

هو لا يصبح الشخصية في أثناء التصوير فقط، بل خارج الموقع أيضًا.. في بيته، مع أصدقائه ومعارفه، مع الآخرين. إنه يتصرف كالشخصية التي يجسدها أمام الكاميرا. ابنة جاك لاموتا (الملاكم


دي نيرو في فلم سائق التاكسي

دي نيرو: «كل شخصية أمثلها تستنزف قدرًا كبيرًا من ذاتي. فيما بعد ينتابني إحساس بالفقد.. بأني فقدت شيئًا، وهذا الإحساس لا يزول إلا حين أبدأ من جديد في الحفر باحثًا عن الشخصية التالية»

الذي مثّل شخصيته في الثور الهائج) تتذكر يوم تناول دي نيرو الغداء معهم، وفي لحظة معيّنة بدأ دي نيرو في انتقادها وتوبيخها بقسوةٍ، تمامًا مثلما يتصرف والدها معها في مثل هذه المواقف. بدا كما لو أنه تقمّص شخصية والدها كليًّا. شعرت بأنها ليست أمام دي نيرو الممثّل بل الأب الفعلي، والانتقاد الجارح دفعها إلى الخروج من الحجرة وهي تبكي. عملية التحضير والبحث أثمرت أدوارًا رائعة وناجحة، وكرّسته كواحد من أكثر الممثلين تفانيًا وجديّة وإبداعًا، وكان لمنهجه مفعول إيجابي وتأثير قوي في الجيل اللاحق من الممثلين الشباب الذين اتبعوا طريقة مماثلة في البحث والإعداد.

من جانب آخر، تثير عملية التحضير والبحث عند دي نيرو ذعر المحيطين به والمتعاونين معه. يعبّر أحد كتّاب السيناريو عن خوفه على دي نيرو، فيقول: «لو طُلب منه أن يمثّل شخصية رجل أكتع فلن يتردّد في بتر يده». وقال المخرج آلان باركر: «لست واثقًا من أنني أستطيع إسناد دور رئيس له في عمل قادم. ستكون بلا شك تجربة مرهقة إلى أبعد حد. كان دي نيرو، على رغم قصر دوره في (Angel Heart)، يطرح باستمرار كثيرًا من الأسئلة في موقع التصوير، ثم يتصل بي هاتفيًّا كل يوم مقترحًا أفكارًا واحتمالات جديدة. استغراقه في العمل لم يكن اعتياديًّا على الإطلاق».

أما جورج أولد، عازف الجاز الشهير، الذي عمل مستشارًا فنيًّا في فلم «نيويورك نيويورك»، وساعد دي نيرو على تعلّم العزف على الساكسفون، فقد قال: «كان يطرح عليّ عشرة ملايين سؤال في اليوم. كان ذلك مزعجًا وموجعًا بالنسبة لي».

كن مقامرًا

في بداياته، لم يعتمد دي نيرو على وكيل أعمال يتولى شؤونه الفنية.. «عندما تبدأ، لا تعتمد على أحد. كن مقامرًا. لن تعرف شيئًا ما لم تجازف وتجرّب.. بالتجربة تستطيع أن تحقّق ما ترغب في فعله». من شوارع وأحياء المدينة التي عاش فيها، من الناس الذين اختلط بهم وعاشرهم، من الشخصيات التي رصدها واختزنها في ذاكرته، استمد الأصوات والحركات والإيماءات والتصرفات.. «أنظر دائمًا إلى كل ما يقع تحت بصري ويدور أمامي. الشيء المهم هو أن تحدّق مليًّا وتتأمل وتفكّر. أحيانًا أدوّن أفكاري. عندما تكرّس وقتك لذلك، حتى لو كانت العملية مضجرة، سوف تكتشف أنك قمت بتغطية كل الاحتمالات، وكل الأشياء الممكنة، ولن تصادف مشقة في الاختيار».

هل يستطيع دي نيرو أن يقيّم أفلامه؟ الفلم مجرد محطة في رحلة طويلة مضنية، ومثمرة وغنيّة بالتجارب. إنه ينتقل من محطة إلى أخرى بلا توقف، وكل محطة تنتزع جزءًا من ذاته.. «لا أحب أن أشاهد أفلامي. عندما أفعل، يغلبني النعاس. أفضّل أن أشاهدها بعد عشر أو خمس عشرة سنة؛ لأنني عندئذ أكون منفصلًا عنها، مستقلًا منها، وأستطيع رؤيتها على نحو أفضل».

سينمائية سعودية تحاول التعبير عن أعمق نقطة في الذات

هند الفهاد:
السينما ليست وسيلة إصلاح وليس من أدوارها إيجاد حل

الفيصل
الرياض

حاز فلم «بسطة» للمخرجة السعودية هند الفهاد عددًا من الجوائز المهمة مثل: جائزة لجنة التحكيم في مهرجان دبي السينمائي الدولي عن أفضل فلم قصير، وجائزة أفضل فلم في مهرجان الشباب للأفلام في جدة، وجائزة النخلة الفضية عن أفضل فلم قصير في مهرجان أفلام السعودية. الفهاد التي شاركت في عدد من المهرجانات العربية والدولية تستعد لإخراج فلم جديد مع بداية ٢٠١٧م. «الفيصل» التقت هند الفهاد وحاورتها حول تجربتها السينمائية وتحديات السينما وأحوالها في السعودية.

هل ترين أن حياة المرأة السعودية تحفل بالتجارب الخصبة التي يمكن أن تطرحها السينما، وتكون مثار جدل حقيقي؟ وأي الجوانب أكثر ثراء في تلك التجارب من وجهة نظرك كمخرجة سينمائية تنتمي إلى المجتمع السعودي؟

السينما هي بوابة ونافذة تستطيع من خلالها أن تطلع وتتعرف ثقافاتٍ وقصصًا إنسانية تعكس المجتمع وأفراده وتجربة المجتمع السعودي. في رأيي: من أغنى التجارب التي يمكن أن تكون موضوعات متعددة غير متناهية يمكن تقديمها سينمائيًّا على وجه الخصوص تجربة المرأة السعودية؛ فتجربتها على صعيد إنساني واجتماعي مليئة بتفاصيل عديدة ومهمة تحكى وتروى. لا يمكن تحديد جانب محدد لكن قد يغلب على تجربتها نضال الإيمان بها كإنسان كامل الأهلية على ذاته.

ما الدور الذي تتوقعين أن تقوم به السينما من تصحيح لأحوال المرأة في السعودية؟

السينما ليست وسيلة إصلاح ولا من أدوارها إيجاد حل، هي وسيلة تعبير، كما أراها وأتعامل معها. بالنسبة لي السينما هي صوت وصوت واضح جدًّا؛ لذلك اتحدث من خلال السينما أكثر من أن أبحث عن حلول، قد يكون هناك عرض لتجارب واقعية لكن لا بد أن تكون بشكل فني يتناسب مع الفكرة الفنية للسينما.

ماذا تحتاج السينما في السعودية لتتقدم بثقة؟ وإلى أي حد يمكن أن يؤثر انتقاص الدراما إلى الكوادر النسوية في بطء الحركة السينمائية في السعودية؟

ما زالت السينما في السعودية في خطواتها الأولى لكنها كبيرة، فيما حققته من نجاحات وحضور عربي ودولي. نحتاج الكثير والكثير جدًّا حتى نستطيع أن نسمي التجارب والمحاولات الناجحة في كثير من الأحيان: (صناعة سينمائية)؛ فوجود معاهد متخصصة ودور عرض وصناديق تمويل سيكون له دور هام جدًّا في صناعة سينما جادة تعبر عنَّا وتحكينا بشكل سينمائي فني. الخطوات الأخيرة لدعم الفنون التي اتخذتها الدولة بشكل جاد مبشِّرة جدًّا.

> **أفلامي ذات طابع نسوي؛ لأن لدي قناعة بأنني لأعبر وأحكي بأسلوب فني خاص بي، لا بد من الحكي عما يشغلني بالحفر في ذاتي، فحديثي عن نفسي وعن هموم النساء محاولة للوصول إلى أعمق نقطة في ذاتي والتعبير عني بشكل فني ناضج**

طابع نسوي

لماذا اخترتِ مجال السينما؟ وماذا تعلمتِ من أعمالك الإخراجية ومن السينما؟

من خلال السينما أستطيع أن أعبر وأن يكون صوتي أكثرَ وضوحًا، اخترتها لأنها تجمع كل الفنون: الصوت والصورة والخيال والألوان، وبالتالي فإن مساحة تعبيري ستكون أشمل وأوسع، تعلمت من السينما التعبير بالشكل الفني المناسب، فأعمالي الأولى كانت مباشرة، وما زلت أجرب هل أنا مناسبة في مجال السينما كوني فيما سبق مصورة فوتوغرافية وتعاملي مع الصورة قديم وفي مرحلة من المراحل شعرتُ برغبتي الشديدة في التعبير بشكل حر، وقد ساعدتني السينما على ذلك، وهو ما حدث لي مع فلمي الأول «ثلاث عرائس وطائرة ورقية» وقبوله في مهرجانات متعددة إقليمية وعربية شجعني على اتخاذ الخطوة المتقدمة للفلم الثاني «مقعد خلفي». أفلامي ذات طابع نسوي؛ لأن لديَّ قناعة بأنني لأعبر وأحكي بأسلوب فني خاص بي لا بد من ملازمة التراكمات والحكي عما يشغلني بالحفر في ذاتي ومحاولة التعرف إلى ذاتي أكثر وأكثر؛ فحديثي عن نفسي وعن هموم النساء في أفلامي السابقة هو محاولة للوصول إلى أعمق نقطة في ذاتي والتعبير عني بشكل فني ناضج.

ما الصعوبات التي تواجهك كمخرجة سعودية حتى الآن، بخاصة أنك تعيشين في مجتمع ما زال ينظر إلى المرأة بكثير من التحفظ؟

الصعوبات كثيرة، وهي تحديات فعلًا، فلمي الأول



هند الفهاد مع الممثلة سناء بكر يونس

والثاني لم يكن إشكاليًّا، لكن مسألة التنقلات في فلمي الثاني كانت متعبة جدًّا، وبخاصة أن الثقافة الاجتماعية ما زالت ترفض عمل المرأة في هذا المجال لاعتبارات وأعراف اجتماعية بحتة. من أجل أن أكون مع فريق العمل لا بد أن أبقى في سيارتي مثلًا، فليس سهلًا أن تكوني مخرجة سعودية. أتمنى أن تكون هناك قوانين وأنظمة تسهل عمل المخرجة السعودية والتصوير. أنا لا أتعامل مع السينما كشيء عابر؛ بل إنها أضحت شغفًا لي.

ما طبيعة أعمالك المقبلة؟ وهل هناك تعاون مع غير السعوديين؟

هناك فلم قصير في بداية ٢٠١٧م، وهو محاولة للبحث عن الدعم فقلَّما نجد من يدعمنا ويؤمن بأفكارنا ولذلك فإننا نضطر إلى تأجيل كثير من الأفكار المذهلة، وبالنسبة للتعاون مع غير السعوديين فلا تهمني الجنسية أكثر من الكفاءة، يهمني فهم الثقافة الاجتماعية وهو الأهم.

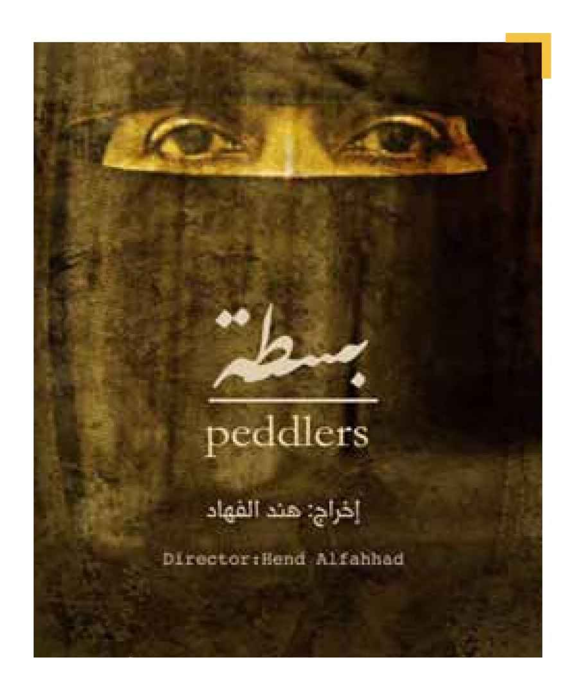
وسائل التواصل أفادت السينمائيين

إلى أي حد ترين أن وسائل التواصل الاجتماعي أسهمت في تعزيز دور السينما ومن ينتمون إليها؟

لولا وجود وسائل التواصل لَمَا استطعتُ إنتاج فلمي الأول والتواصل مع الشركة التي دعمته، ولما أستطيع الوصول إلى المجتمع السينمائي الموجود في السعودية، فمع الأسف أننا كسينمائيين سعوديين لا نتواصل مع بعضنا ونتبادل الأفكار إلا خارج البلاد في المهرجانات السينمائية العربية والعالمية التي تعرفنا بعضنا ببعض. وعلى شبكات التواصل تحسن تواصلنا وعزز نشر الثقافة السينمائية في المملكة، وعرف بإنجازات السينمائيات والسينمائيين السعوديين، فهي مثل أطواق النجاة بالنسبة إلينا كَوَّنَّا من خلالها شبكة متواصلة نعزز فيها أعمالنا ونتشارك همومنا الفنية.

ما الفارق بين تجربتكِ الإخراجية في فلمك الأول «مقعد خلفي» وفلمك الأخير «بسطة»؟

الفرق بين فلمي الأول «مقعد خلفي» وفلمي الأخير «بسطة» أن فلم «بسطة» كانت تتبعه ورش نص للفكرة ولبناء القصة والشخصيات، وكذلك وقت الإنتاج كان في أبوظبي، وكان هناك احترام كبير للرؤية الفنية؛ وهو أمر حفزني للتعامل معهم بشكل ممتاز، إضافة إلى الفريق المتخصص الذي رافقنا في التصوير والإنتاج وكانت تجربة صعبة بالنسبة لي، وبخاصة أننا كسعوديين نتعامل مع السينما بجهودنا الشخصية وبتجاربنا الفردية، على الضد من ذلك عندما تكونين في بيئة إنتاجية متخصصة فيها فريق من ٥٠ شخصًا، وهي مسألة مرهقة جدًّا إلا أنها تجربة صنعتني إخراجيًّا وأنضجت تجربتي، ونبهتني إلى كثير من الأمور. أما بالنسبة لفلم «مقعد خلفي» فأنا



أعيش معاناتي الشخصية جدًّا مع السائق، ومعاناة التنقل، والمعاناة مع النظرة الاجتماعية، والفلم يناقش كل هذه الأمور. و«بسطة» أنضج لكونه في بيئة إنتاج متخصصة.

ماذا اكتسبتِ من حصول فلمك «بسطة» على أفضل جائزة في مهرجان الأفلام؟

الفلم «بسطة» نال جائزة كأفضل فلم سينمائي قصير في مهرجان دبي السينمائي العالمي، ونال جائزة أفضل فلم في مهرجان الأفلام السينمائية القصيرة بجدة، والنخلة الفضية في مهرجان أفلام السعودية. وذلك الأمر أكد لي أنني في المسار الصحيح وأن السينما هي أداة وأن صوتي مسموع عندما أتكلم بشكل بصري وسينمائي، وهذا الفوز هو مضاعفة للمسؤولية. وأستفيد من تقويم لجنة التحكيم والنقد الذي تلقيته.

ماذا تنتظرين من «هيئة الترفيه» في ما يخص دعم السينما السعودية؟

ننتظر منها أن تعمل على تسهيل توافر العروض ودعم المخرجين السينمائيين، ونشر الثقافة السينمائية في إيجاد جهات دعم، وافتتاح معاهد سينمائية، وإيجاد دور عرض تحفز السينمائيين لإنتاج أعمالهم بشكل صحيح؛ فالسينما لم تعد مجرد أداة للترفيه بل هي قوة ناعمة نستطيع من خلالها أن نوقف أي هجوم؛ فالأسلحة لم تعد هي تلك الأسلحة التقليدية المعتادة، بل اختلفت الحال الآن، والأسلحة الآن إعلامية بصرية. وقصصنا، وتاريخنا، وهويتنا، ونحن كمجتمع؛ نمثل منجمًا؛ لأنها ثرية بالتفاصيل التي تستحق أن يعرفها العالم عنَّا، فالسينما هي الأداة الأكثر حقيقة في أن تقول من أنت.

مؤتمر دولي في «اللوفر»

فرنسا تفتش في الكنوز الإسلامية عن الوجه الحضاري للإسلام حتى لا يبقى أسيرًا لجهلة يلطخون صورته

أوراس زيباوي

باريس

على الرغم من التوتر الذي يشهده المجتمع الفرنسي تجاه كل ما يتعلق بالعرب والمسلمين، وعلى الرغم من سيطرة حال عامة من الخوف من عمليات إرهابية جديدة يقوم بها متحدرون من أصول عربية، فما زالت هناك أصوات فرنسية تؤمن بالتلاقي والعيش المشترك، وترفض الوقوع في الخطاب العنصري الذي يغذي توجهات اليمين المتطرف، ومشاعر الكراهية ضد المهاجرين والمسلمين منهم بالأخص. ويعي العديد من المثقفين والعاملين في الشأن الثقافي أن الثقافة يمكن أن تقوم بدور مهمّ في التخفيف من النزعات العنصرية؛ لأنها تكشف عن التراث المشترك بين الفرنسيين مهما اختلفت دياناتهم وأصولهم.

ضمن هذا التوجه العام، عقد في متحف «اللوفر» في باريس مؤتمر دولي حول مجموعات الفنون الإسلامية في فرنسا، شارك فيه عدد من الباحثين والمسؤولين عن الأقسام الإسلامية في بعض المتاحف الفرنسية.





متاحف فرنسا والتحف الإسلامية

بيّنَ المؤتمر أن المتاحف الفرنسية تضم كنوزًا من التحف الإسلامية التي تعد من بين الأهم في العالم اليوم. فعلى الرغم من الصراعات التاريخية والحروب، فإن العلاقات لم تنقطع يومًا بين ملوك فرنسا والعالم الإسلامي منذ زمن الملك شارلمان والخليفة هارون الرشيد في القرن التاسع الميلادي. ثم جاءت الحملات الصليبية التي انتقل معها الكثير من التحف بين ضفتي المتوسط، إضافة إلى أنّ الحضارة الأندلسية تواصلت قرونًا من الزمن، وكانت المدن كقرطبة وطليطلة وغرناطة عواصم للفنون والعلوم، ومنها تعلم الأوربيون الكثير من الإبداعات في جميع المجالات.

آلاف التحف الإسلامية التي أنجزت خلال مرحلة زمنية طويلة تجاوزت الألف عام، ضمن مساحة جغرافية شاسعة، تتوزع اليوم كما أشرنا على العديد من المتاحف الفرنسية وأولها متحف «اللوفر» الذي يعد واحدًا من أكبر متاحف العالم، ويستقطب سنويًّا نحو ثمانية ملايين زائر.

ومن المعروف أن اللوفر قبل أن يصبح متحفًا، كان قصرًا لملوك فرنسا. وعند تحوله إلى متحف بعد الثورة الفرنسية عرضت فيه عام ١٨٩٣م ولأول مرة بعض التحف الإسلامية.

ويملك «اللوفر» حاليًّا زهاء أربعة عشر ألف قطعة فنية من العالم الإسلامي، يمكن مشاهدة أجملها في الجناح الكبير الذي أعدّ لها خاصة، وافتتح عام ٢٠١٢م. وهنا لا بد من التذكير بالدور المهم الذي أداه الرئيس الفرنسي السابق جاك شيراك الذي كان قد أعلن عام ٢٠٠٣م عن رغبته في أن يخصص جناحًا قائمًا بذاته، وبأكمله، لفنون العالم الإسلامي، حتى تكون للحضارة الإسلامية المكانة التي تستحقها بين الحضارات الأخرى الممثلة في المتحف الفرنسي العريق، ومنها الفرعونية، وحضارات الشرق القديم، واليونانية والرومانية.

يميز الجناح المخصص للتحف الإسلامية الذي يلاقي إقبالًا لافتًا من زوار «اللوفر» هندسته الحديثة والجذابة، أما التحف المعروضة فيه فتغطي مراحل الإبداع الإسلامي منذ المرحلة الأموية، حتى مرحلة الإمبراطوريات الكبرى، وهي العثمانية،

والصفوية، والمغولية في الهند، مرورًا بالمراحل الفاطمية، والأيوبية، والمملوكية، والأندلسية.

تحف ذات مستوى جمالي عالٍ تُظهر الثراء الثقافي للحضارة الإسلامية، حيث عاشت في كنفها شعوب من قوميات ومذاهب مختلفة.

وتشرف على هذا الجناح السيدة يانيك لينتز التي صرحت لـ«الفيصل» على هامش المؤتمر أنها تؤمن بالدور الثقافي «الذي يمكن أن يؤديه قسم الفنون الإسلامية في «اللوفر» في هذا الجو المشحون الذي تعيشه فرنسا، حتى لا تنتصر نظرية صراع الحضارات وأصوات المتطرفين من الجانبين». وتتابع قائلة: «نريد في المتحف أن نساهم في الكشف عن الوجه الحضاري للإسلام حتى لا يصبح أسير الجهلة الذين يلطّخون صورته».


السيدة يانيك لينتز

عبقرية الشرق

من باريس إلى «متحف الفنون الجميلة» في مدينة ليون، وهو أحد أهم المتاحف الفرنسية خارج العاصمة باريس، هذا المتحف يملك أيضًا مجموعة نادرة من الفنون الإسلامية، منها ما جيء به من الأندلس، ومنها ما يعود إلى مصر وسوريا، وقد أُنجزَت في العصور الأيوبية والمملوكية والعثمانية. غير أن متحف ليون لم يخصص جناحًا بأكمله للفنون الإسلامية كما الحال في متحف «اللوفر»؛ لأن التحف الإسلامية موجودة في قسم معروف بقسم الأواني والقطع الفنية، إلى جانب تحف من حضارات أخرى، وتشرف عليه السيدة سليمة هلال. وللتعريف بالتحف النادرة في هذه المجموعة تنظّم السيدة هلال المعارض المؤقتة، وكان منها معرض رائع بعنوان «عبقرية الشرق، أوربا الحديثة وفنون الإسلام» أقيم عام ٢٠١١م، وشكّل حينها حدثًا ثقافيًّا بارزًا؛ لأنه كشف مرة أخرى عن تأثير الفنون الإسلامية خلال القرن العشرين في الفنون الأوربية، وفي عدد من مبدعيها الكبار الذين طبعوا بأعمالهم مسيرة الفن الحديث، وأولهم في فرنسا الفنان الراحل هنري ماتيس الذي يعدّ أحد رموز الحداثة ومن مبدعيها. كذلك كشف المعرض، من خلال عرضه لتحف ولوحات شرقية وغربية، أن الاهتمام الفعلي للأوربيين بالفنون الإسلامية بدأ في نهاية القرن الثامن عشر، وتواصل إلى النصف الأول من القرن التاسع عشر؛ إذ بدأت المتاحف المعروفة منذ تلك المرحلة بتكوين مجموعاتها الخاصة من التحف الإسلامية، ومنها متحف «اللوفر» في باريس، والمتحف البريطاني في لندن.

بموازاة مجموعتي متحف «اللوفر» و«متحف الفنون الجميلة» في مدينة ليون، تطالعنا تحف إسلامية أخرى في متاحف فرنسية أقل شهرة، ومنها «متحف عصر النهضة» الذي يقع في مدينة إيكوان، وهي مدينة صغيرة تبعد قرابة العشرين كيلومترًا شمال باريس. ويملك المتحف مجموعة نادرة من الخزف العثماني التي تختصر مسيرة هذا الفن. وكان الخزف من الفنون الأساسية خلال مرحلة الإمبراطورية العثمانية، وهو لم ينحصر فقط في صناعة الأواني، بل أيضًا في صناعة البلاطات التي كانت تغطي جدران المساجد والقصور.

تشكل المتاحف جزءًا مهمًّا من الحياة الثقافية الفرنسية؛ إذ تقام فيها باستمرار المعارض المؤقتة والدائمة، وترافقها النشاطات والندوات التي تستقطب ملايين الزوار من فرنسا والخارج. وكما سبق أن أشرنا، قد تكون هذه الأنشطة، إلى جانب التربية والتعليم، أحد الحلول التي من شأنها أن تساهم في التخفيف من الضغوطات الاجتماعية في هذه الأزمنة الصعبة، للوقوف في وجه المحرّضين على الكراهية، والداعين إلى نبذ الآخر المختلف.

آلاف التحف الإسلامية التي أنجزت خلال مرحلة زمنية طويلة تجاوزت الألف عام، ضمن مساحة جغرافية شاسعة، تتوزع اليوم على العديد من المتاحف الفرنسية

شَرَكُ المَلاذ

عبدالله بن سليم الرشيد
شاعر سعودي

حسنًا هذه حكايةُ جوعي وتفاصيلُ خيبتي وهجوعي
وهنا أكتبُ اعترافي بأني خضتُ عمري كسائحٍ مخدوعِ
نبذتْه فنادقُ الضوءِ فانسلْـ ـلَ إلى حُلْمِه بغيرِ شفيعِ
مثخَنَ الكبرياءِ تقتاتُ عينا هُ ضياءً على فُتاتِ الشموعِ
من رصيفٍ ذاوٍ لآخرَ خاوٍ فاترٍ كابتسامةِ الموجوعِ
ربما ضيّفتْه أنثى فصولٍ خمرَ وَسْميِّها، وكعكَ ربيعِ
ربما غيرَ أنه لم يهيِّئْ للأماني إلا كؤوسَ الدموعِ
عاد بعد الهيامِ في كلِّ فجٍّ يخبَأُ الغمَّ في حنايا الضلوعِ
ودعا ساعةَ الرجوعِ، ولكنْ نسيَ النائيُ أغنياتِ الرجوعِ

***

يا قصيدي، دفنتني فيكَ حيًّا وتماديتَ في ادّعاءِ الخشوعِ
فتلاعبتَ بي (ضميرَ غيابٍ) خافتَ الحسِّ تائهَ الموضوعِ
ألأنا أم سواي ذاك المعنّى بالتشابيهِ واجترارِ البديعِ؟
أين في هذه القصيدةِ نفسي؟ جرتُ ما بين ضائعٍ ومُضيعِ
فالتفِتْ يا قصيد، إن لحونَ الـ ـقلبِ في حومةِ الهمومِ شفيعي

***

أربكَ الشعرَ مشتكايَ فأغضى ما ألَذَّ ارتباكةَ الينبوعِ!
ثم أدنى ليَ اعتذارًا، فلما كدتُ أُمضِيه خانني (توقيعي)



عن بناء المدن وهدمها



ماجد الحجيلان
رئيس التحرير

اطلعت على كتاب (باريس) الذي جمعه الصحافي المصري الراحل أحمد الصاوي محمد، وصدرت طبعته الأولى عام ١٩٣٣م، ثم أعادت نشره هذا العام دار إصدارات في الرياض مع دار آفاق في القاهرة، وفي الكتاب اللطيف يحشد الصاوي عشرات المقالات والمقولات التي كتبت في باريس، وبعضها أعده المشاركون لأجل مشروع الكتاب أوائل القرن الماضي. والواقع أن الكتاب يمثل رحلة ثقافية ووجدانية خاصة في طُرقات باريس وميادينها ومقاهيها، ولفتني أكثر ما لفتني محاولات المثقفين على اختلاف مشاربهم الإجابة عن سؤال كبير حول ما سموه لغز باريس.. سر باريس.. سحر باريس.. من دون أن تخرج بإجابة واحدة تصمد أمام سرّها المزعوم. هل يكمن في تاريخها، طقسها، حدائقها، حاناتها، معمارها...؟ بل إن الصاوي نفسه وفي مقدمته الموجزة لم يعلِّل اختياره باريس ليجمع فيها هذه المقولات، واكتفى بوصف عمله هذا بأنه «طاقة من الزهر لباريس» التي هي «دنيا منيفة يصعب حصرها بين غلافي كتاب».



ولطالما شغلني سؤال حول المدن وأسرارها. ما الذي يجعل مدينة ما حميمة ومؤنسنة، ومدينة أخرى موحشة لا يقرّ لك فيها قرار. فباريس مثلًا التي يقول الصاوي إنه كُتب فيها أكثر من مئتي ألف وصف حتى مطلع القرن الماضي؛ انفردت بين المدن الأوربية الأخرى بهذا الهيام الذي يبديه المثقفون والروائيون والسيّاح والعشاق من ساحة الكونكورد إلى غابة بولونيا، والقارئ في تاريخ «باريس الجديدة» يعرف أن من هدمها وأعاد بناءها هو جورج أوجين هوسمان الموظف المدني البسيط الذي حوّلها من برك وبيوت للفقراء على هامش نهر السين إلى ما نعرفه اليوم بعاصمة النور، واستمرت باريس تحافظ على بنيان هوسمان ومشروعه المعماري مهما توسعت على مر العقود الماضية، فيما نعرف أن القاهرة الخديوية التي بناها هوسمان نفسه بطلب من الخديو إسماعيل لا يكاد يبقى منها اليوم شيء وكانت أجمل ما في القاهرة، ربما لا يعرف سر المدن إلا بُناتها العظام ومهندسوها الأوائل. إنه الفارق الذي لا تخطئه العين بين لطف ميونخ على بساطتها وقسوة فرانكفورت على فخامتها، بل إنه الفارق في جدار من بضعة سنتيمترات فصل بين برلين الغربية والشرقية، مدينة تعامل النهر بوصفه شريان حياتها وتزينه بالورد وتنمو على ضفافه كل بهجاتها، ومدينة ترى النهر وسيلة نقل ومستوعبًا لنفايات المصانع، بين مدينة تحشر الناس في صناديق صفراء هائلة تسميها مساكن شعبية، ومدينة تفتح نوافذها على الحدائق والساحات والمهرجانات الملونة، إنه الفارق بين ثقافة الحياة وثقافة الحزب.

مدينة تعامل النهر بوصفه شريان حياتها وتزينه بالورد وتنمو على ضفافه كل بهجاتها، ومدينة ترى النهر وسيلة نقل ومستوعبًا لنفايات المصانع

ولعله من الوهم أن يُظَن أن بناء المدن وتخطيطها هو شأن هندسي معماري لا علاقة له بالثقافة والسياسة، الأحزاب الشمولية التي جثمت على

بعض المدن الأوربية حوّلتها لغرف للعمال وساحات للشعارات الحزبية وصور الزعماء وتماثيلهم، ومخطئ من يظن أن البناء الحديث والأبراج الزجاجية العالية والإسمنت المسلح يصنع مدينة، فبعض أجمل مدن العالم يخلو من برج أو عمارة بأكثر من خمسة طوابق، لكنها جميلة وعملية ونابضة، فيما تبدو المدن الكوزموبوليتية المصنوعة مكتظّة لكن فارغة، مهولة لكن موحشة، كأنما بنيت لتعيش فيها القاطرات والشاحنات. زائر الحي اللاتيني في باريس لن يفطن إلى العمارات المتهالكة والحديد الصدئ والألوان غير المتجانسة والممرات الضيقة، لكنه سيرتاح إلى المكتبات العتيقة والمقاهي التاريخية، وهذا المزيج البشري الحيّ الذي يعشق الحياة ويتنفس الفنون ويعبر عن نفسه بلا تزييف وتنميق.

بناة المدن العظام كانوا مشغولين بالبشر قبل الحجر، وأكثر ما يشد انتباهي وأنا أزور بعض العواصم العربية التي ما زالت مزدهرة هو مزارع الناطحات التي لا تنفك تتزايد ويعلو بعضها على بعض، وتحت عنوان التحديث والتنمية تنسى هذه الأبراج الشاهقة أن هناك إنسانًا تحت كعبها يريد أن يمر بينها ويدخل إليها ويخرج منها، معظم هذه الأبراج بنيت للسيارات تصل إلى بابها وليست مشغولة أبدًا بمن يدب على الأرض من المشاة، ووسط هذا التطاول يضيع كثير من المعنى الإنساني وراء العمران ليحل محله شيء من التحدي والتنافس المحموم.

لم يكن انتعاش الثقافة وتفاعل الأفكار وانصهارها مرتبطًا ببناء ضخم تحت عنوان مكتبة أو مركز أو متحف أو منتدى لا يفتح أبوابه إلا في المناسبات الرسمية، فعلى ضفاف التايمز في لندن تطل ثلاثة مراكز ثقافية كبرى تفتح أبوابها للمبدعين أيًّا كان لونهم وجنسهم وسنهم ليمارسوا فنونهم، وتظل المراكز مفتوحة حتى ساعة متأخرة من ليل العاصمة البريطانية، وقد تنشأ التيارات الثقافية الكبرى، وتؤلف الكتب وتعقد المناظرات والحوارات في أماكن لا يتوقعها أحد؛ مقهى صغير أو ميدان على جوانبه تباع الصحف والكتب والورد ويفترشه الرسامون والموسيقيون.

لقد غابت النشاطات الثقافية العفوية التي كانت تبعث الحياة في المدن العربية، وكثيرًا ما يبرز سؤال عن المدن المغلقة وتلك التي لا تتيح للأفراد والمجموعات فرصة التعبير عن الذات في الهواء الطلق، ومثل حقيقة فيزيائية سيجيء اليوم الذي تعبر فيه هذه الذوات عن رأيها بشكل عنيف، بدلًا من طرحها أفكارًا قد لا تصمد طويلًا وتنتهي.

هناك سر ما يميز المدن قديمها وحديثها، يطبعها بخصوصية أهلها، يؤنسنها ولا يحولها إلى مكان ضخم للعمل ووسائل النقل، يجيء هذا الحديث ونحن نتابع أخبار الحواضر العربية الكبرى تهدم وتدمر كل يوم، وبأقصى قدر من التفاؤل الممتنع عقلًا يتمنى الواحد منا أن يكون كل ما يراه مخاضًا لشيء جديد.



www.alfaisalmag.com

مدير التحرير
أحمد زين

الإخراج
ينال إسحق

التنفيذ
رياض دفدوف
مبارك علي

الموقع الإلكتروني
معتز عبدالماجد

التدقيق والمراجعة اللغوية
عبدالله الدوسري
محمد نصير سيد
عبدالغفار عبدالعاطي

مراسلات التحرير والإدارة
ص.ب (٣) الرياض ١١٤١١
المملكةالعربيةالسعودية
هاتف المجلة : ١١٤٦٥٣٠٢٧ (٩٦٦+)
١١٤٦٥٢٢٠٠ (٩٦٦+)
فاكس: ١١٤٦٤٧٨٥١ (٩٦٦+)
contact@alfaisalmag.com

الإعلانات
هاتف: ١١٤٦٥٢٢٠٠.. فاكس: ١١٤٦٤٧٨٥١.
advertising@alfaisalmag.com

الاشتراكات والتوزيع
١١٤٦٥٢٢٠٠. تحويلة: ٦٦٤٠
subscriptions@alfaisalmag.com



خيـرية السقاف

كاتبة سعودية

مُحالٌ أن يكونَ وميضًا!!..

تأخذهم نشراتُ الأخبار للوهلةِ الأولى كالتي تشبه وهلة الفجيعةِ لاضطرابِها! ترتبُ فيهم سراديبَ المجهولِ للرجفةِ الخانقةِ لتمتدَّ في متاهاتِ توجسها! تتجولُ بهم في طرقات ملاهي العبثِ يشاهدون أطفالًا يتضرجون في النكبة! يتلهّون بالأطرافِ المبتورةِ المهملةِ!

بأطيافِ أمهاتهم كالبالونات تتطاير بأحلامهم الباهتةِ عن ألوانها! يعبثون بقلوبهم ممرغةً في وحل الأبواقِ، تأخذهم لغربة البحر، وهاجس الريح، ومنافي الحزن لقلوب يفزعها زئير السلاحِ، والخوف الرابض في الطرقات.. عند الزوايا، وتحت الهشيم المخاتل!

يجهلون ملامحهم تنتحب في المرآة على صدى الضحكات

في الخلفيات الغادرة!!..

نشرات الأخبار!!...

تأخذهم الوقائعُ فيها لقلق الخدائع مطرزةً بحريرٍ زائف!!.. تطوّح بهم كالمراهقين في اندفاعة عاطفة ساذجة تُشجيهم حنينًا في وهلة الفجاءة!!.. تُضحكهم كأبطال الكوميديا الساخرة حد الاستلقاء على ظهور خيباتهم!!..

في الخفاء تنتحب!!..

تُشْجِنهم كحرقةِ الحالمين عند عناق الأيدي في أول حس بفقد المقربين للوريد!!

وكمُسْمِعٍ نايًا حزينًا في طريق قافلة تتوه في الاغتراب!!.. تزخُّهم بسحبٍ من غسلين يكوي ما تبقى من رهف دعةٍ غافلةٍ، أنزلتهم قممَ أحلام واهمةٍ بالزخرفة!!.. لا تتضح خريطتها في الضباب المتسيِّد بعدُ، ولن!!.. تهز أكتاف ضعفهم حين ظنوها ترسانات طموحات ذاهبةٍ في التأويل!!..

النشرة هذه كلما امتدت بحدَّيْها القاطعين

استوت منشارًا!!، واستووا لها الحطبَ..!! نشرات الأخبار في الخلاصة نارٌ.. نارٌ.. نارٌ!!

وقائع في هشيم الواقع!!.. تُغيِّبُ في الناس أشجارَ المُحالِ

أن تعود لها خضرتها!!!..

* * *

تأخذهم الأبراجُ للتربة

بعيدًا عن منجل الحارث

ومجرى الماء!!..

تأخذهم إلى حيث لا عهد لهم إلا بما يأكلون!!.. تخيفهم فزَّاعة الطيور وفي موسم الجراد يصيدون!!.. تأخذهم الأبراج بعيدًا، وفي المخيلة يتآلف الماء والشواء..

ثمة ذائقة، وثمة ذاكرة!!.. صهيلُ ريح، دكُّ رعدٍ، كفوفٌ تنبسط لزخِّ غيمٍ وبابِ ابتهالٍ!!

تأخذهم الأبراج لجزيرة «كنز»!!.. لكن بالكاد يجدفون في المعرفة، أو يألفون في الخبرة..!

القطار لا يطير، وفي اليقين

الأبراج لا تنزل إلى الأرض..!!

* * *

تأخذهم الدوّامة في صحبة الريح والماء.. في حضرة البركان!!.. للدورة الأولى،

تستوي الساقية جذوة، وحريقًا!!.. في تيه الألوان يدلق الرسامون علبَها في الدرْكِ الآسن

إلا من ضفدع ينوح، وسكين تنحَبُ من فرط الغابة!!.. تأخذهم الدوامة للدوار بعد الدوار!!..

تسَّاقط الأقنعة، تسفر الوجوه!!.. في اليقين غيبوبة

لا ثمة غير المُحَال!!